

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 91
ΤΕΥΧΟΣ 824
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2008

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΑΝΘΙΜΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ
Πρωτοπρεσβύτερος ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΤΑΜΚΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 15 εὐρώ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011-3010

Χρήστου Ἀθ. Τερέζη, Καθηγητοῦ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Πατρῶν
Σπύρου Π. Παναγόπουλου, Ὑπ. Δρ. Βυζαντινῆς Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρῶν

Ἡ θεολογική διαμάχη Εὐνομίου-Μεγάλου Βασιλείου: Μία φιλοσοφική προσέγγιση

Εἰσαγωγικά

Ἡ διαμάχη ἀνάμεσα στόν Εὐνόμιο[1] καί στούς Καππαδόκες Πατέρες Βασίλειο Καισαρείας καί Γρηγόριο Νύσσης ἀπασχόλησε ἰδιαίτερα τή θεολογική σκέψη τοῦ Βυζαντίου κατά τόν 4ο αἰώνα, ἐφόσον ἀναφερόταν σέ κεφαλαιώδη δογματικά ζητήματα, ὅπως ἦταν π.χ. οἱ σχέσεις μεταξύ τῶν Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδας. Ὡστόσο, ἡ ἐν λόγω διαμάχη δέν ἐξαντλεῖτο μόνο σέ θεολογικοῦ περιεχομένου ἀναφορές, καθ' ὅτι εἰσέδυσε καί σέ ζητήματα τά ὁποῖα ἦταν συναφῆ μέ φιλοσοφικῶν προϋποθέσεων ἐρωτήματα,

1. Εὐνόμιος: Ἀρειανός ἐπίσκοπος Κυζίκου (4ος αἰώνας). Καταγόταν ἀπό τά Δάκαρα τῆς Καππαδοκίας, ὅπου γεννήθηκε περίπου τό 320. Διδάχθηκε θεολογία ἀπό τόν ἀρειανόφρονα Ἀέτιο καί διακρίθηκε γιά τήν εὐρεία φιλοσοφική καί θεολογική παιδεία του. Ἐπίσκοπος Κυζίκου χειροτονήθηκε ἀπό τούς ἀρειανόφρονες τό 360 καί ἀναδείχθηκε στόν κύριο ἐκπρόσωπο τῆς ἀρειανικῆς θεολογίας κατά τό δεύτερο μισό τοῦ 4ου αἰώνα. Τό 361 ἔγραψε *Ἀπολογία*, στήν ὁποία καταπολεμοῦσε τή θεολογία τοῦ Μεγάλου Βασίλειου, μετά δέ τήν ἀπάντηση τοῦ τελευταίου συνέταξε νέα πραγματεία ὑπό τόν τίτλο *Ἀπολογία ὑπέρ Ἀπολογίας,* πού ἀπωλέσθηκε. Ὡστόσο, σημαντικά στοιχεῖα ἀπό τό περιεχόμενό της εἶναι γνωστά ἀπό τήν ἀπάντηση τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ἀφοῦ ὁ Μέγας Βασίλειος εἶχε ἤδη ἀποβιώσει. Ὁ Εὐνόμιος ὑποστήριξε ὅτι ὁ υἱος εἶναι "ἀνόμοιος" πρός τόν πατέρα στήν Ἁγία Τριάδα καί ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά γνωρίσει τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, στοιχεῖο τῆς ὁποίας εἶναι ἡ "Παγεννησία". Ὁ Εὐνόπιος διώχθηκε ἀπό τόν λαό τῆς ἐπισκοπῆς του γιά τά ἀκραῖα ἀρειανικά φρονήματα του, ὁ δέ λίβελλος πίστεως πού ὑποβλήθηκε τό 383 κρίθηκε αἱρετικός, μέ συνέπεια τήν ἐξορία τοῦ συντάκτη του. Ἀπεβίωσε τό 392.

κυρίως στό πεδίο τῆς γλωσσικῆς ἀνάλυσης, τῆς γνωσιολογίας, τῆς ὀντολογίας καί τῆς κοσμολογίας. Ἐπρόκειτο δηλαδή γιά μία διαλεκτική ἀναμέτρηση συνθετικοῦ καί συστηματικοῦ χαρακτῆρα, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν παραμένει σέ μονοσήμαντου τύπου θεωρητικά ἐγχειρήματα. Ἡ ἔνταξη τῶν φιλοσοφικῶν αὐτῶν κλάδων στὴν ἐκρηκτική θεολογική συζήτηση πού ἀναπτύχθηκε, ἀποδεικνύει μέ κάθε ἐνάργεια ὅτι οἱ συμβαλλόμενοι στήν ἐκτύλιξή της παράγοντες κατεῖχαν σέ προκεχωρημένο βαθμό τή φιλοσοφική προβληματική καί εἶχαν αἴσθηση τῆς ἀνάγκης γιά τήν ἐπίκαιρη χρήση της στίς θεολογικές ἀναλύσεις καί συνθετικές κρίσεις. Ἐκτός τῶν ἄλλων, ἡ παρουσία ἀκόμη καί φιλοσοφικῶν θεωριῶν ἐκφαίνεται καί ἀπό τήν ὁρολογία ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται καί ἀπό τίς δύο παρατάξεις. Ἡ διαμάχη γιά τήν ὁποία γίνεται λόγος ἔχει ἀπασχολήσει τήν ἑλληνική καί τή διεθνή ἔρευνα σέ ἐντυπωσιακό ποσοτικά βαθμό, ἐνῶ ἐπίσης ἔχουν συνταχθεῖ καί κείμενα μέ πρωτότυπες ἀναλυτικές καί μετα-ἀναλυτικές θεωρήσεις τῶν ἐρωτημάτων πού ἔθεσε ἀναφορικά μέ τό περιεχόμενο τῆς θείας οὐσίας-φύσης, τῶν θείων προσώπων- ὑποστάσεων καί τῶν θείων ἐνεργειῶν. Ἡ ἐρευνητική αὐτή σπουδή προφανῶς καί δέν εἶναι ἄνευ ἐπιστημονικοῦ ἐνδιαφέροντος καί ἀναδεικνύει τήν πολλαπλότητα τῶν σημασιῶν πού ἐντοπίζονται στή σύγκρουση Εὐνομίου-Καππαδοκῶν Πατέρων[2]. Ἐξάλλου, ἡ ἐν λόγω θεολογική ρήξη ἐμφανίζεται καί σέ μία περίοδο κατά τήν ὁποία συγκροτεῖται μέ προκεχωρημένους βαθμούς ὡριμότητας ἡ χριστιανική διδασκαλία, μέ τήν ἀξιοποίηση, ἐκτός τῶν ἄλλων, καί τῶν ἐντυπωσιακῶν ἁλμάτων πού εἶχαν ἐπιχειρηθεῖ ἀπό τόν Ὠριγένη, ὁ ὁποῖος ἦταν

2. Γιά τή διαμάχη Καππαδοκῶν- Εὐνομίου, παραπέμπουμε στίς ἀκόλουθες μελέτες: J. Danielou, "Eunome l'arien et l' éxègese néoplatonicienne du Cratyle", *Revue des Etudes Grecques* 69(1956), σσ. 412-452· E. Vandenbusche, «La part de la dialectique dans la théologie d' Eunomius 'le technologue'», *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 40(1944/45), σσ. 47-72· G.J. M. Bartelink, «Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique», *Vigiliae Christiane* 17(1963), σσ. 85-104· Karl-Heinz Uthemann, 'Die Sprache der Theologie nach Eunomius vun Cyzicus', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 104,2 (1993), pp. 143-175· Th. Dams, *La controverse eunoméenne, thèse polycopiée presentée devant la Faculté de Théologie* de l' Institut Catholique de Paris, le 28.2.1952· E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, Pont. Instit. Orient. Stud., Roma 1976· Philip Rousseau, 'Basil of Caesarea, Contra Eunomium. The main preoccupations: The idea of salvation', in *Studia Patristica* XVII, ed. by A. Elizabeth Livingston: Oxford Pergamon Press 1982· M. V. Anastos, 'Basil's Kata Eunomiou. A critical analysis', in *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, éd. P. J. Fedwick, Toronto, Inst. of Medieval Studies 1981, pp. 67-136· P. R. Vaggione, *Eunomius. The Extant Works*, Oxford 1987· P.R. Vaggione, *Eunomius of Cysicus and the Nicene Revolution* (The Oxford Early Christian Studies), Oxford 2000.

κατά βάση καί ὁ θεμελιωτής τῆς Χριστιανικῆς Ἑρμηνευτικῆς. Τέτοιες περίοδοι εἶναι κρίσιμες, ἐκ τοῦ ὅτι διεκδικοῦνται ἡ αὐθεντικότητα τῶν θεωρητικῶν προτάσεων καί ἡ ἐπικράτηση στή διαλεκτική συνάντηση τῶν ἰδεῶν ἀπό πλεῖστες παρατάξεις. Σέ μιά θεολογική μάλιστα ἀτμόσφαιρα μέ σαφεῖς προεκτάσεις σέ ὑπαρξιακῆς ὑφῆς ζητήματα, ἡ ἐν λόγω διεκδίκηση προσλαμβάνει ἐνίοτε καί ἕναν χαρακτήρα ψυχολογικά συγκρουσιακό, ὄχι μόνον ἀπό τούς εἰσηγητές τῶν θέσεων-ἑρμηνειῶν ἀλλά καί ἀπό τούς ἀποδέκτες τους. Ἐνίοτε μάλιστα ἐπενδύεται καί μέ ἰδεολογικό περιεχόμενο. Ἐπιπλέον, τόν 4ο αἰώνα οἱ θρησκευτικές ἀνησυχίες ἐπικαθόριζαν σέ μείζονα βαθμό τά θεωρητικά ζητήματα πού εἶχαν ἤδη τεθεῖ ἀπό τίς ἀπαρχές τῆς ὕστερης ἑλληνιστικῆς καί πρώϊμης βυζαντινῆς περιόδου, καί ὄχι μόνο στόν χριστιανικό χῶρο.

Τό ἐρευνητικό ἐγχείρημα τό ὁποῖο ἀναλαμβάνουμε καί ὑπό τήν ἀκροβασία ἑνός διακυβεύματος νά ἐντάξουμε σέ ἐννοιολογικά περιγράμματα στή συνέχεια, θά θέσει ὡς εἰδικό στόχο νά προσεγγίσει τό ἀνωτέρω ζήτημα μέσα ἀπό μία εἰδική θεώρηση, ἡ ὁποία ἔχει ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τόν φιλοσοφικό στοχασμό στήν ἱστορική ἀνάπτυξή του. Θά ἀσχοληθοῦμε μέ τή βασική ἔννοια τῆς διαμάχης, δηλαδή τήν *ἐπίνοια*[3], καί θά τήν ἀναδείξουμε μέσα ἀπό τήν ὀντολογική-γνωσιολογική ἀντίθεση ρεαλισμοῦ-ἰδεαλισμοῦ. Ὑπό μία γενική θεώρηση, ὁ ρεαλισμός ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἐξωτερική πραγματικότητα συνιστά τό μόνο αὐθεντικό ἀντικειμενικό δεδομένο καί ἐπιβάλλει τίς σταθερές της στόν ἀνθρώπινο στοχασμό, ὁ ὁποῖος καλεῖται νά προσαρμόσει, εἰ δυνατόν, ἀπολύτως τίς μεθόδους πού θά ἐπιλέξει καί τά ἐννοιολογικά μορφώματα στά ὁποῖα θά καταλήξει στό περιεχόμενό της καί στήν κινητικότητά της, στό εἶναι καί στό φαίνεσθαι τῆς παρουσίας της. Ἀπό τήν ἄλλη, ὁ ἰδεαλισμός στηρίζεται στή θέση περί ἑνός a priori ἐννοιολογικοῦ θεμελίου τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης, τό ὁποῖο καθορίζει καί τό περιεχόμενο τῶν ἐξωτερικῶν ἀντικειμένων, στά ὁποῖα κατά κάποιο τρόπο θέτει κατηγοριακούς ἐπικαθορισμούς, ὑπό τήν ἀδιαμφισβήτητη ἀντίληψη ὅτι τά ἴδια σχεδόν δέν συμμετέχουν στή διαμόρφωση τοῦ ἐπιστημονικοῦ προϊόντος. Πρόκειται δηλαδή γιά ἕνα ζήτημα πού ἀφετηριακά στηρίζεται σέ ὀντολογικές (ἀνεξαρτησία ἤ μή τοῦ "εἶναι" ἀπό τό πῶς ἐρευνητικά προσεγγίζεται

---

3. Γιά τήν ἔννοια τῆς 'ἐπίνοιας' μεταξύ ἄλλων βλ. καί τά ἑξῆς: A. Orbe, *La Epinoia. Algunos préliminaeres historicos de la distinction* κατ᾽ ἐπίνοιαν, Romae 1955· E.C.E. Owen, Ἐπινοέω, ἐπίνοια and allied Words', *JThSt* 35(1934), 368-376· Γ. Α. Δημητρακόπουλος, "Οἱ πηγές τοῦ περιεχομένου καί τῆς χρήσης τοῦ ὅρου ἐπίνοια στό *Κατά Εὐνομίου Ι τοῦ Βασιλείου Καισαρείας*: Στωικοί καί Πλωτῖνος", *Βυζαντινά* 20(1999), 7-42, κείμενο τό ὁποῖο θέτει τό ζήτημα στά ἱστορικά καί συστηματικά περιγράμματά του.

ἀπό τή συνείδηση) καί γνωσιολογικές (αὐτοδύναμη ἤ μή δυνατότητα τοῦ νοεῖν νά διεισδύει στά δεδομένα τῆς ἐξωτερικῆς ἐμπειρίας) παραμέτρους μέ διαφορετικές ἀντιστοίχως προτεραιότητες καί στή συνέχεια συνδέεται στενά μέ ἀνιχνεύσεις λογικῆς καί γλωσσικῆς ἀνάλυσης, οἱ ὁποῖες, κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον, παρακολουθοῦν ὅ,τι ἐπιλέγεται ὡς ἀρχικό ἤ ὡς ἐπικαθοριστικό στή γνωστική πορεία[4]. Τό ἐρευνητικό πρόγραμμά μας λοιπόν στηρίζεται ἐν μέρει στό ἱστορικό καί κατεξοχήν στό συστηματικό στοιχεῖο. Ἅπτεται ἑνός θέματος πού προκάλεσε τό ἐνδιαφέρον μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς καί μέ εἰδικές πολιτιστικές διαμορφώσεις περιόδου καί προσεγγίζεται μέσα ἀπό ὁρισμένες ὀπτικές ἐκ τοῦ ἐννοιολογικοῦ-μεθοδολογικοῦ

4. Ἐνδεικτικά παραπέμπουμε στό ἔργο τοῦ Ε. Παπανούτσου, *Γνωσιολογία*, ἐκδ. Ἴκαρος, Ἀθήνα 1962, σσ. 15-51, ὅπου διαβάζουμε τά ἑξῆς συνοπτικά γιά τά δύο ρεύματα: "Κατά τήν πρώτη ἐκδοχή: τό Εἶναι δεσπόζει καί περιέχει στόν κόλπο του τό Συνειδέναι. Ἄρα: α) Ἡ γνωστική σχέση ἐγγράφεται μέσα στήν ὀντική καί ὁπωσδήποτε τήν προϋποθέτει· β) Μέ τή γνωστική σχέση ἔρχονται σέ συνάφεια δύο ὅροι (ὑποκείμενο-ἀντικείμενο) πού ὁ καθένας τους ἀνήκει σέ διάφορη ὀντολογική περιοχή καί μέ τή συνάντησή τους πραγματώνεται μία ὑπέρβαση τοῦ συνειδησιακοῦ χώρου (ἔξοδος-transcedence)· γ) Τό ὑποκείμενο τῆς γνώσης διακαθορίζεται ἀπό τό ἀντικείμενό της, ὑπακούει στούς ὁρισμούς του· δ) Ἡ ὀντολογική θεώρηση λογικά προηγεῖται καί θεμελιώνει τή Γνωσιολογία.- Αὐτή εἶναι ἡ θεωρία τοῦ *ρεαλισμοῦ*. Κατά τή δεύτερη ἐκδοχή: τό Συνειδέναι δεσπόζει καί περιέχει στόν κόλπο του τό Εἶναι. Ἄρα: α) Ἡ ὀντική σχέση ἐγγράφεται μέσα στή γνωστική καί ἀπορρέει ἀπό αὐτήν· β) Στό ἴδιο ἐπίπεδο, τό συνειδησιακό, ἀνήκουν καί οἱ δύο ὅροι (ὑποκείμενο-ἀντικείμενο) τῆς γνωστικῆς σχέσης· μέ τή συνάντησή τους ἡ ἴδια ἡ συνείδηση ἔρχεται σέ ὁρισμένη συνάφεια μέ τόν ἑαυτό της (ἐγκλεισμός-immanenece· γ) Τό ἀντικείμενο τῆς γνώσης διακαθορίζεται ἀπό τό ὑποκείμενό της· αὐτό ἐπιβάλλει τούς νόμους του.· δ) Ἡ Γνωσιολογία ὡς κριτική τῆς Γνώσης λογικά προηγεῖται καί θεμελιώνει τήν ὀντολογία.- Αὐτή εἶναι ἡ θεωρία τοῦ *ἰδεαλισμοῦ*" (σσ. 18-19). Ἡ χρήση τῶν ἀνωτέρω δύο θεωρήσεων στή διαμάχη Εὐνομίου-Βασιλείου σαφέστατα εἶναι ἀναδρομική. Οἱ δύο θεολόγοι δέν τίς ἐντάσσουν στή συζήτησή τους καί οὕτως ἤ ἄλλως τό ἐν λόγω φιλοσοφικό ἐρώτημα δέν εἶχε τεθεῖ στήν ἐποχή τους μέ αὐστηρές ἐννοιολογικές ὁριοθετήσεις. Ἁπλῶς εἶχαν ἀρχίσει νά διαμορφώνονται οἱ προϋποθέσεις του, μέ τήν σκυτάλη νά παρέχεται ἀπό τόν ἀρχαῖο ἑλληνικό στοχασμό. Ὡστόσο, ἐκτιμοῦμε ὅτι ἕνα θεωρητικό ἐγχείρημα μέ ὀντολογικές καί γνωσιολογικές παραμέτρους εἶναι ἀναγκαῖο νά ἐξετασθεῖ καί μέσα ἀπό τό ἀνωτέρω, συγκεφαλαιωτικό τῶν ἐπιμέρους προσεγγίσεων, δίπολο. Μία τέτοια ἐξέταση σαφέστατα καί δέν πρέπει νά ἀπουσιάζει ἀπό ἀνάλογες ἔρευνες στήν περιοχή τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅπου ἡ σχέση ὑποκειμένου-ἀντικειμένου εἶχε τεθεῖ πρός ἐξέταση ἤδη ἀπό τόν Ἡράκλειτο (Βλ. σχετικῶς τά ὑπ᾿ ἀριθμό 101, 109, 194, 227, 234 ἀποσπάσματα). Καί γενικῶς ἡ ἀναδρομική χρήση μίας θεωρίας νομιμοποιεῖται ὅταν ὁ χῶρος στόν ὁποῖο ἐφαρμόζεται ἔχει ἀναδείξει, κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον, ὁρισμένες προτυπώσεις της.

ὑλικοῦ πού διαμορφώθηκε στή συγκρότηση δύο γενικῶν θεωρητικῶν μορφωμάτων κατά τήν οὕτως εἰπεῖν γενεαλογική ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης πρός τίς ὅλο καί περαιτέρω ὡριμότερες ἐκφάνσεις της. Ὡς πρὸς τό ἰδιαίτερο ἀντικείμενο ἀνάλυσης, ἡ ἀναφορά μας θά περιοριστεῖ σέ ἕνα εὐσύνοπτο κείμενο τοῦ Βασιλείου Καισαρείας καί ὁ στόχος μας θά εἶναι νά τό διεξέλθουμε στήν πλήρη ἀνάπτυξή του, ἀπό τή μία φράση στήν ἑπόμενή της. Πρόκειται γιά τό ἕκτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου του ἀπό τήν πραγματεία του *Κατά Εὐνομίου*[5]. Θά μᾶς ἀπασχολήσει δηλαδή ἡ διαδικασία μέσα ἀπό τήν ὁποία ὁ Καππαδόκης θεολόγος ἀναπτύσσει τή συλλογιστική-ἐπιχειρηματολογία του καί ἐν ταυτῷ το ἄν ἔχουμε τά νόμιμα ἐφαλτήρια νά τήν προσεγγίσουμε καί νά τήν κατηγοριοποιήσουμε μέ βάση τό προαναφερθέν θεωρητικό δίπολο. Μέ ἄλλους λόγους, θά συμπορευτοῦμε μέ τό κείμενο, στό πλαίσιο μίας οἱονεί γενετικῆς ἀνάπτυξης, ἐντός τῆς ὁποίας θά ἐξετασθεῖ τό πῶς τά ἐννοιολογικά σχήματα ἀποκτοῦν βαθμιαῖα τίς ἀκριβεῖς ὁριοθετήσεις τους καί τίς θεωρητικές ἐντάξεις τους. Στά ἐπιλεγόμενα τῆς μελέτης μας, θά ἐπιχειρήσουμε νά διατυπώσουμε ὁρισμένους προβληματισμούς, οἱ ὁποῖοι θά προεκτείνουν τό σκεπτικό πού ἀναπτύσσει ὁ Βασίλειος καί πού στό γενικό πλαίσιό τους θά ἀναφέρονται στή συνάντηση φιλοσοφίας-θεολογίας στό ἔργο του καί σέ αὐτό τοῦ ἀντιπάλου του, ὑπό τήν ἔννοια τῆς ὁριοθέτησης τῶν μεταξύ τους συναφειῶν-διαφορῶν. Ἐξάλλου, γίνεται ἀναφορά σέ ἕνα ζήτημα πού ἀπασχόλησε τή χριστιανική σκέψη καθ᾽ ὅλους τούς ἱστορικούς βηματισμούς της, τόσο στήν Ἀνατολή ὅσο καί στή Δύση[6]. Καί βεβαίως ἡ ἐπεξεργασία μίας τέτοιας συνάντησης θά συνδεθεῖ, κατ᾽ ἐπέκταση, μέ το ἄν νομιμοποιεῖται, ἔστω ὑπό τίς ἀφορμές ἑνός περιορισμένου σέ ἔκταση κειμένου, νά διατυπώνεται λόγος γιά Χριστιανική Φιλοσοφία ὡς γενικοῦ καί αὐτοδύναμου μέχρις ἕνα σημεῖο, ἱστορικοῦ καί συστηματικοῦ θεωρητικοῦ κλάδου. Ἤ ἄν πρέπει νά παραμένουμε ἁπλῶς στό ὅτι ὁ Χριστιανισμός προβαίνει σέ ἐπίκαιρη χρήση τῆς φιλοσοφικῆς παρακαταθήκης, προκειμένου νά θεμελιώσει ἔτι ἑδραιότερον τίς θεωρητικές ἀνησυχίες του.

Α΄. Ἡ ἀπορία ὡς ἀφορμή τοῦ ὁρίζειν

Ἀρχικά, ὁ Μέγας Βασίλειος θέτει τό ζήτημα γιά τόν ὁρισμό

5. Ἡ σχολιασμένη κριτική ἔκδοση πού θά χρησιμοποιήσουμε στή μελέτη μας εἶναι των: Bernard Sesboüe, Georges-Matthieu de Durand, Louis Doutreleau, *Basile de Césarée Contre Eunome* t. I, Sources Chrétiennes No 299, Paris 1982.

6. Γιά τό πῶς τίθεται τό ζήτημα στό Χριστιανισμό τῆς Δύσης, βλ. ἐνδεικτικά Et. Gilson, *Christianisme et Philosophie*, ἐκδ. J. Vrin, Paris 1986.

τῆς ἐπίνοιας κατά τήν καθεαυτότητά της -δηλαδή ἀνεξάρτητα ἀπό τίς διαδικασίες διά τῶν ὁποίων διαμορφώνεται- καί προσθέτει, ἐπιλέγοντας ἐκ δανεισμοῦ ἕναν ἐπιφανειακῆς λειτουργίας προβληματισμό, μήπως εἶναι ἕνας ἁπλός ἦχος πού προκαλεῖ ἡ γλώσσα κατά τήν ἑκάστοτε εἰδική καί στιγμιαία ἐκφορά της. Ἐμμέσως θά ἐννοεῖ ὅτι γίνεται λόγος γιά μία φωνητική ἐκφορά τέτοιας τάξης πού θά εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπό τό ὅποιο νόημα τυπικά θά μποροῦσε νά ἀναπαράγει καί ἀπό τό ἄν προηγεῖται ὡς προϋπόθεση γιά τή διατύπωσή της μία ἐμπεριστατωμένη νοητική ἐπεξεργασία. Ἀσκώντας κριτική στά ἐκ τοῦ δανείου προκύπτοντα ἐρωτήματά του -πού πιό συγκεκριμένα ἀπορρέουν ἀπό τό ἴδιο τό σκεπτικό τοῦ Εὐνόμιου- σημειώνει ὅτι μία τέτοια ἐκδοχή ἤ θά ἐκινεῖτο στήν περιοχή τῆς παράνοιας (ἀλλοίωση ἤ παραπλάνηση τῆς νοητικῆς διεργασίας) ἤ σέ ἐπιπόλαιες ἀναλύσεις τοῦ ἀνθρώπινου λόγου, ἤ θά συνιστοῦσε μία φλυαρία[7]. Θά σημειώναμε ὅτι πρόκειται γιά μιά

---

7. *Κατά Εὐνομίου* 1,6,1-5: «Αὐτὸ δὲ τοῦτο εἴ ποτε ἐστιν ἡ ἐπίνοια, ἡδέως ἂν αὐτόν ἐρωτήσαιμι· ἆρ᾽ οὐδέν παντάπασι σημαίνει τό ὄνομα τοῦτο, καί ψόφος ἄλλως ἐστι διά τῆς γλώττης ἐκπίπτων;Ἀλλά τό τοιοῦτον οὐχί ἐπίνοια, παράνοια δ᾽ ἂν μᾶλλον καί φλυαρία προσαγορεύοιτο». Παραπέμπουμε ἐνδεικτικά στόν Γ. Μαρτζέλο, *Οὐσίαι καί ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μέγαν Βασίλειον*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 150, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ τά ἑξῆς: «Κατά τόν Εὐνόμιον τά 'κατ᾽ ἐπίνοιαν' ὀνόματα οὐδεμίαν σημασιολογικήν καί ὡς ἐκ τούτου ἀντικειμενικήν σχέσιν δύνανται νά ἔχουν πρός τά πράγματα. Κοινωνοῦν πρός αὐτά μόνον κατά τήν προφοράν, ὄχι ὅμως καί κατά τήν σημασίαν. Ἡ σημασιολογική σχέσις τῶν ὀνομάτων πρός τά πράγματα εἶναι ἴδιον μόνον τῶν πραγματικῶν, τῶν «κατ᾽ ἀλήθειαν» ὀνομάτων. Τά «κατ᾽ ἐπίνοιαν» ὀνόματα, ὡς μή ἀνταποκρινόμενα εἰς τά πράγματα, δέν ὑπάρχουν πραγματικῶς παρά μόνον κατά τήν προφοράν των. Τά γάρ τοι κατ᾽ ἐπίνοιαν λεγόμενα ἰσχυρίζετο χαρακτηριστικῶς ὁ Εὐνόμιος, 'ἐν ὀνόμασι μόνον καί προφορᾷ τό εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδυαλύεσθαι πέφυκεν (*Ἀπολογητικός* 8, P.G. 30, 841 D-844 A)". Ἀπό τήν πλευρά του, ὁ Γ. Παναγόπουλος, προσεγγίζοντας τό ζήτημα μέ θεωρητικές κατηγοριοποιήσεις, ἐπισημαίνει: "Ὁ Βασίλειος, ὅπως ἔχει ἤδη ὀρθῶς ἐπισημανθεῖ, ἀκολουθεῖ τή λεγόμενη 'ἐπιστημονική θεωρία' τῶν ἀλεξανδρινῶν Γραμματικῶν δεχόμενος τό συμβατικό χαρακτήρα τῆς γένεσης τῆς γλώσσας σέ ἀντίθεση μέ τόν ἀντίπαλό του, Εὐνόμιο, ὁ ὁποῖος θεμελίωνε τήν ἐπιστημολογία του σέ μία ἀκραία ἐκδοχή τῆς ἀντίθετης ἄποψης, σύμφωνα μέ τήν ὁποία, τά 'ὀνόματα' ἤ 'προσηγορίες' τῶν πραγμάτων προέρχονται ἄνωθεν, δηλ. ἀπό τό Θεό, ὁ ὁποῖος ὡς νομοθέτης καί προνοητής τῶν πάντων, δίδαξε ἐξαρχῆς στούς ἀνθρώπους τά ὀρθά ὀνόματα, τά ὁποία παρέχουν, κατά τοῦτο, στούς ἀνθρώπους τήν ἄμεση γνώση τῆς οὐσίας τῶν ὀνομαζομένων πραγμάτων" (*Ἡ Στωϊκή Φιλοσοφία στή θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 160). Σημειωτέον ἐδῶ ὅτι τα ἐκ Θεοῦ δοθέντα ὀντόματα, ὡς αὐθεντικά καί ὡς ἀνταποκρινόμενα τοῖς πράγμασιν, ἀνοίγουν διαύλους πρός τόν ρεαλισμό.

τοποθέτηση τῆς συζήτησης στόν -ἐμφανιζόμενο ἐδῶ ὡς ἄκριτο, ὡς ἁπλουστευτικό καί χωρίς τή στοιχειώδη διύλιση- ἀκραῖο ἰδεαλισμό, ὁ ὁποῖος ὅμως ἀπορρίπτεται ἀπό κάθε ἄποψη ὡς ἀντικειμενικά ἄτοπος, ὡς μή ἐφαρμόσιμος σέ καμία περίπτωση καί προφανῶς ὡς μή ἱκανός γιά ἔγκυρες ἐπικοινωνιακές-διαλεκτικές συναντήσεις ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους. Ἐκτός τῶν ἄλλων μάλιστα, μειώνει τό κεφαλαιῶδες ἰδίωμα τοῦ ἰδεαλισμοῦ, τήν κριτική αὐτοσυνειδησία καί τήν ἐννοιολογική αὐτοδιαμόρφωση τῆς σκέψης, καί κατ᾽ ἐπέκταση ὑποτιμᾶ στή γνωσιολογική κλίμακα ὅ,τι περιλαμβάνεται στά ἀνθρώπινα νοητικά κέντρα. Χρήζει τονισμοῦ ὅτι στήν ἀπαρχή τοῦ συλλογισμοῦ ἀναφερόμαστε σέ ἰδεαλισμό, ὑπό τήν ἔννοια τῆς ἀπομόνωσης τῆς λέξης ὡς ἤχου ἀπό τήν πραγματικότητα. Ἡ συνέχεια θά ἀναδείξει νέες δυνατότητες κατηγοριακῆς ἔνταξης.

Ἡ δεύτερη ἐκδοχή πού ἀμέσως ἀκολουθεῖ, εἶναι πιό μετριοπαθής καί φαίνεται νά τροφοδοτεῖται ἀπό δεδομένα τῆς ἀνθρώπινης -καί, κατ᾽ ἐπέκταση, κοινωνικῆς- πραγματικότητας καί νά εἶναι πιό ἐλεγμένη ὡς πρός τά κριτήρια θεμελίωσής της μέ τά ὁποία ἔρχεται στὸ προσκήνιο τῆς συζήτησης. Ἀναγνωρίζεται ὅτι πρέπει νά ἔχει μία ἰδιαίτερη, ἔστω ἐλάχιστη, λειτουργία ἡ ἐπίνοια στό πλαίσιο τῶν δραστηριοτήτων τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης. Θά μπορούσαμε ἐδῶ νά προσθέσουμε τό νά προκύπτει ὡς συνέπεια μίας νοητικῆς διεργασίας ἤ τουλάχιστον νά ἀποτελεῖ ἀφορμή γιά νά ὁδηγεῖ σέ μία, συνειδητοποιημένη προφανῶς, ἐπιλογή γιά κάτι ἀνάλογο. Πρός τό παρόν πάντως ἡ ἐν λόγω προσθήκη μας συνιστά μία ὑπόθεση. Τονίζεται ὡστόσο -ἐκ νέου μέ ἀφορμή τόν Εὐνόμιο- ὅτι ἡ ἀναφορά της μπορεῖ νά ἀπευθύνεται σέ μία ἀνύπαρκτη πραγματικότητα ἤ σέ μία ψευδή ἀπεικόνιση, κατά τόν φαντασιώδη π.χ. τρόπο μέ τόν ὁποῖο διατυπώνονται τά παραμύθια[8]. Δηλαδή

8. Βλ. *Κατά Εὐνομίου* 1,6,-5-11: "Εἰ δέ συγχωροίη σημαίνειν μέν τι τήν ἐπίνοιαν, ψευδές δέ τοῦτο παντελῶς καί ἀνύπαρκτον, ὡς ἐν ταῖς μυθοποιοίαις κενταύρων δή τινων ἀναπλασμούς καί χιμαίρας, πῶς τό σημαινόμνενον ψεῦδος τῷ ψόφῳ τῆς γλώττης συναφανίζεται, τῆς μέν φωνῆς πάντως εἰς ἀέρα προχεομένης, τῶν ψευδῶν νοημάτων ἐναπομεινόντων τῇ διανοίᾳ;". Παραπέμπουμε ἐκ νέου στίς ἐπισημάνσεις τοῦ Μαρτζέλου, *Οὐσίαι καί ἐνεργειαι*, σσ. 150-151: "Ἡ ἀντίληψις αὕτη τοῦ Εὐνομίου περί τῶν 'κατ᾽ ἐπίνοιαν' ὀνομάτων ὀφείλεται, ὡς εἶναι προφανές, εἰς τήν ἔννοιαν, ὑπό τήν ὁποίαν ἀντιλαμβάνετο οὗτος τήν ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν. Ὡς παρετήρησεν ἤδη ὁ Μ. Βασίλειος, ὁ Εὐνόμιος ἀντελαμβάνετο τήν ἐπίνοιαν ὡς ἀναφερομένη μόνον εἰς φανταστικά καί ἀνύπαρκτα πράγματα. Διά τόν λόγον δέ αὐτόν κυρίως ἐθεώρει τά ἐξ αὐτῆς προερχόμενα ὀνόματα ὡς μή ἀνταποκρινόμενα εἰς τήν πραγματικότητα ἀλλ' ὑπάρχοντα μόνον κατά τήν προφορά των. Δέν ἐδέχετο δηλ. ἁπλῶς ὅτι τά ὀνόματα ταῦτα σημαίνουν τί τό ψευδές, ἀλλ' ὅτι στεροῦνται παντελῶς οἱασδήποτε σημασίας. Κατά ταῦτα ὁ Εὐνόμιος ἀντελαμβάνετο τήν ἐπίνοιαν ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῆς

νά περιγράφει μία συνθήκη δράσεων, σχέσεων καί λειτουργιῶν, ἡ ὁποία κατασκευάζεται γιά εἰδικούς λόγους συναισθηματικῆς κυρίως τάξης ἀπό τούς ἀνθρώπους, ἤ ἕναν κόσμο πού τούς ἐξασφαλίζει, ἔστω κατ' ἐπίφασιν, τήν ψυχολογική ἰσορροπία. Σέ μία δηλαδή

ὑποκειμενικῆς ἐπινοήσεως φανταστικῶν μόνον ὀνομάτων, τά ὁποῖα, ἐπειδή δέν ἀνταποκρίνονται εἰς τήν πραγματικότητα, ἐθεώρει ὡς διασκορπιζόμενα μετά τοῦ ἤχου τῆς προφορᾶς των εἰς τόν ἀέρα. Ἡ ἀνθρωπίνη ἐπίνοια δέν δύναται κατ' αὐτόν νά παράγη πραγματικά ὀνόματα, ἀνταποκρινόμενα εἰς τήν φύσιν τῶν πραγμάτων". Σχολιάζοντας ἡ M.S. Troiano τό ἀνωτέρω ἐδάφιο τοῦ Βασιλείου παρατηρεῖ: "Anche quando l' *epinoia* sta a significare qualcosa di falso ed inesistente, come nelle favole I centauri e la chimera, pur sempre i falsi concetti rimangono nella mente, e non può essere che il falso che è espresso mediante la parola si disolva col suono della voce allorché questa si dissolve nell'aria. Infatti l'anima ritiene nella memoria le finzioni del tutto false e vuote, frutto della fantasia del sonno e dei folli moti della mente, e allorché le esprime con la voce, insieme con la parola non é che svaniscano anche le imagini" ('I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio', *Vetera Christianorum* 17(1980), 313-346,323). O Paul Kalligas, προβαίνοντας σέ μία ἱστορική ἀναδρομή τοῦ ζητήματος, ἀποτυπώνει ὡς ἀκολούθως τίς ἀπόψεις τοῦ Εὐνόμιου περί τῶν ὀνομάτων: "Eunomius, who served for a short period as bishop of Cyzicus, was a spokesman for the most extreme branch of Arianism, the so-called Anomeans, who denied the existence even of any similarity between the substances of the Father and the Son. As a disciple of Aetius, a personage whose extraordinary erudition had impressed even Julian the Apostate. Eunomius acquired a considerable philosophical training, which he applied to the construction of an impressive theological system resting on Neoplatonic foundations. In the course of buttressing an argument to the effect that the term 'unborn' (*ἀγέννητος*) constitutes a name of God expressive and the correspondence 'in accordance with truth' (*κατ' ἀλήθειαν*) of specific names to the nature of the objects they designate, as opposed to the association 'in accordance with human conception' (*κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην*) of all other names to things, towards which these have no semantic or other objective relation, so that no sooner are they pronounced than they vanish. This theory has its roots, in the 'teaching of Euthyphro' as presented by Socrates in Plato's *Cratylus*, and which *was widely influential among the Neopythagoreans and certain Neoplatonists.* However much it served to support his views on the selective manifestation of divine providence in the universe through specific 'seminal words' (*σπερματικοί λόγοι*) which were implanted in the souls of Adam and Eve, it also led Eunomius to the blanket denial of the semantic function of all other common names, since for him the 'conception' (*ἐπίνοια*) they evoke adds up to no more than subjective invention or simple phantasy. For to the nature of things correspond only those names which were established 'connately' (*προσφυῶς*) and appropriately (*οἰκείως*) by God himself during their creation, and this nature may become known to man only through some kind of apocalyptic revelation" (Paul Kalligas, 'Basil of Caesarea on the Semantics of Promer Names' στό Katerina Ierodiakonou *(ed.)*, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. OUP 2004, σσ. 40-41.

ἔξω ἀπό τίς τρέχουσες, διαπιστώσιμες καί κατατάξιμες ἐμπειρίες πραγματικότητα, ἡ ὁποία δέν ἔχει ἔστω καί τό στοιχειῶδες ἱστορικό καί προφανῶς ἐπιστημονικῆς περιγραφῆς ἐφαλτήριο. Νά ἐπισημανθεῖ ἐπιπλέον ὅτι τέτοιου εἴδους κείμενα παραμένουν στήν ἀνθρώπινη συνείδηση ἤ στό ὑποσυνείδητο ἐξαιτίας τῆς λειτουργίας πού ἐπιτελοῦν σέ ὑπαρξιακής καί μάλιστα ρητά μή ἐκλογικευμένης λειτουργίας ζητήματα. Ἐπαναφέρουν πάντως στή γνωσιολογική ἀτμόσφαιρα τόν ἰδεαλισμό, ἐφόσον ἔρχονται ἀπό μία διαφορετική διαδρομή νά ὑπηρετήσουν τά ὑποκείμενα καί τίς φαντασιακές προβολές τους.

Ἡ ἀναφορά ὅμως ἐδῶ στό ψευδές δέν γίνεται μόνον γιά λόγους περιγραφικούς καί ἀναλυτικούς ἀλλά καί γιά νά συγκροτηθεῖ μέ πιό ἑδραῖο τρόπο ἡ ἀνατρεπτική ἐπιχειρηματολογία πού ἔχει ἤδη τεθεῖ σέ κίνηση ἀπό τόν Βασίλειο καί ἔχει περιεχόμενο τόσο γνωσιολογικῆς ὅσο καί ἠθικῆς τάξης. Στήν περίπτωση λοιπόν τῶν γνωσολογικῶν ἀντιστοιχιῶν πού παρουσιάζεται νά προωθεῖ ὁ Εὐνόμιος, τονίζεται ἀπό τόν Καππαδόκη πώς δέν ἔχουμε τίς θεμελιωμένες ἀφορμές γιά νά ὑποθέσουμε ὅτι, ὅταν ὁ ἦχος παύει νά ὑφίσταται, καταστρέφεται μ᾽ ἕναν μηχανιστικό αὐτοματισμό καί τό ψεῦδος. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, τίθεται ἕνα ἐρώτημα πού ἔχει τήν ἀφορμή του σέ λογικές ἀντιφάσεις πού ἐπισυμβαίνουν στό ἐσωτερικό τῶν προτάσεων τοῦ Εὐνομίου. Συγκεκριμένα: πῶς θά ἦταν ἐφικτό τό μόνο πού θά ἀπομένει στή διάνοια νά εἶναι τά ψευδῆ νοήματα, ὑπό τόν τύπο θά λέγαμε μίας οἱονεί σφραγίδας, ἡ ὁποία θά διατηρεῖ γιά κάποιο διάστημα μία ἀνεξίτηλη ἀλλά ἐπιδερμική καί μέ περιορισμένες συλλογιστικές -καί γιατί ὄχι καί πραξιακές- προεκτάσεις παρουσία; Πῶς αἰτιολογεῖται μία τέτοια παραμονή καί ὁ κατηγορηματικός προσδιορισμός της, τή στιγμή πού ἀπό τόν αἱρεσσιάρχη διατυπώνεται λόγος περί ἀκαριαίου. Ὁ Βασίλειος δηλαδή ἀρύεται τίς κριτικές σκέψεις του ἀπό δεδομένα πού εἶναι διαπιστώσιμα ἐκ τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο λειτουργεῖ προσληπτικά ὁ ἀνθρώπινος ἐσωτερικός κόσμος καί ἀπό τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο τά ἀξιοποιεῖ ὁ Εὐνόμιος. Ἀναγκαῖο εἶναι νά τονισθεῖ ὅτι, ἀνεξάρτητα ἀπό τό διεμβολιστικό τῆς κριτικῆς, προβάλλεται μία διάκριση καί ἐν ταυτῷ μία σύζευξη ἀνάμεσα στό σημαινόμενο ψεῦδος καί στά ψευδῆ σημαίνοντα, ἡ ὁποία μάλιστα ἐδῶ ἔχει τή βάση της στό ἀκαριαῖο τῆς ἐκφορᾶς τοῦ λόγου, ὡς προβολῆς τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας καί ὄχι σέ μία συστηματικά ἐπεξεργασμένη ἀνάλυση ἀναφορικά μέ το ἄν ὁ λόγος πηγάζει ἀπό ἕνα καταστηματικό θεμέλιο. Ἐφόσον δηλαδή ὁ Εὐνόμιος δέχεται τό ἀκαριαῖο, δέν θά ἔπρεπε νά προβαίνει σέ κατηγορηματικούς, -καί μάλιστα ἀπαξιωτικούς- προσδιορισμούς. Ὑπό τό σκεπτικό πάντως πού προβάλλεται τό ζήτημα, ἀναδύεται ὁ προβληματισμός γιά τό ἄν ἕνα ψευδές -καθώς βέβαια καί τό ὅποιο

ἀληθές- νόημα ἔχει τίς προϋποθέσεις νά ὑφίσταται κατά ἐλάχιστο ἤ κατά ἕνα ἐκτενές χρονικό διάστημα ἤ μόνον ἀκαριαίως. Καί στήν ἐν λόγω θέση ὁ Καπππαδόκης θεολόγος ἀσκεῖ πραγματολογικῆς ὑφῆς κριτική, τονίζοντας πώς, ὅταν παραμένει ἕνα ψεῦδος στή μνήμη, δέν σημαίνει ὅτι μέ τήν πάροδο τῆς λεκτικῆς ἐκφορᾶς του θά ἀπωλεσθεῖ καί αὐτό τό ἴδιο ὡς πρός τίς νοηματικές παρουσίες του καί σημασιολογικές προεκτάσεις του, οὔτε προφανῶς -θά προσθέταμε- θά ἀποκλείσει ὁρισμένες ἐπεξεργασίες στό πεδίο τῶν ἰδεολογικῶν διαμορφώσεων καί τῶν ἐνεργημάτων[9]. Σαφέστατα καί θά ἐννοεῖ πώς ἡ μνήμη δέν συνιστᾶ μία μηχανιστική καί ἐνστικτώδη διαδικασία, ἀλλά πώς ἐκ τῶν ἐμπειριῶν διαμορφώνει παραστάσεις, οἱ ὁποῖες θά τεθοῦν, σ᾽ ἕνα πιό συνθετικό στάδιο πρόσληψής τους, σέ νοητική ἐπεξεργασία. Τό ὑποθετικό ἐπιχείρημα ἐφαρμογῆς πού

---

9. Βλ. *Κατά Εὐνομίου* 1,6,15-20: "Οὐδέ γάρ ἐπειδάν ποτε ψευδῶν παντελῶς καί διακένων ἀναπλασμῶν, ἤ ἐν ταῖς καθ᾽ ὕπνον φαντασίαις, ἤ ἄλλως ἐν τοῖς ματαίοις τοῦ νοῦ κινήμασιν ἡ ψυχή πληρωθεῖσα, παρακατάσχῃ τῇ μνήμῃ, εἶτα διά τῆς φωνῆς ἐξαγγείλαι προέληται, ὁμοῦ τῷ προενεχθέντι λόγῳ συνηφανίσθη καί τά φαντάσματα". Καί ἐδῶ το σχόλιο τοῦ Γ. Ματζέλου ὁριοθετεῖ μέ ἀκρίβεια τίς διαφορές πού ἔχουν ἤδη τεθεῖ ἀπό τό προηγούμενο ἐδάφιο. Βλ. *Οὐσίαι καί ἐνέργειαι*, σ. 159: "Ὁ Βασίλειος δέν ἀρνεῖται ὅτι ἡ ἐπίνοια εἶναι δυνατόν νά σημαίνη τήν ἐπινόησιν φανταστικῶν εἰκόνων καί παραστάσεων, αἱ ὁποῖαι ἀποτελοῦν τό περιεχόμενον τῆς φαντασιοκοπίας, τῶν ὀνείρων, τῆς ζωγραφικῆς καί τοῦ μύθου, καί ὡς ἐκ τούτου δέν ἔχουν πραγματική ὑπόστασιν. Τοιαῦται εἶναι λ.χ. αἱ μυθολογικαί παραστάσεις τῶν κενταύρων, τῶν χιμαιρῶν καθώς καί διαφόρων ἄλλων φανταστικῶν ὄντων, τά ὁποία ἐπινοοῦν οἱ μυθοποιοί καί οἱ ζωγράφοι, διά νά προκαλέσουν ἔκπληξιν. Καίτοι ὅμως αἱ παραστάσεις αὗται δηλοῦν τί τό τελείως ψευδές καί ἀνύπαρκτον, ἐν τούτοις τό δηλούμενον ὑπ᾽ αὐτῶν ψεῦδος, ἀντιθέτως πρός ὅσα ἰσχυρίζετο ὁ Εὐνόμιος, δέν διασκορπίζεται μετά τοῦ ἤχου τῆς προφορᾶς του εἰς τόν ἀέρα, ἀλλ᾽ ἐναπομένει εἰς τήν διάνοιαν ἀνεξάλειπτον. Δι᾽ αὐτόν ἀκριβῶς τόν λόγον, ὅταν κατά τάς ὀνειροπολήσεις καί φαντασιοσκοπίας τοῦ νοῦ πληρωθῆ ἡ ψυχή διά ψευδῶν καί φανταστικῶν νοημάτων, ταῦτα δέν ἐξαλείφονται ἐκ τῆς διανοίας ἀκόμη καί μετά τήν ἐξωτερικευσίν των διά τοῦ προφορικοῦ λόγου. Ἐάν συνέβαινε τοιούτόν τι, θά ἦτο ὀπωδήποτε ἐπιτρεπτόν νά ψεύδεταί τίς, ἐφ᾽ ὅσον ἡ φύσις τοῦ ψεύδους θά κατεστρέφετο μετά της προφορᾶς αὐτοῦ. Ὡς εἶναι προφανές, ἐν τή ἐννοία ταύτη ἡ ἐπίνοια οὐδεμίαν σημασίαν ἔχει διά τήν γένεσιν τῶν ὀνομάτων, τά ὁποία σχετίζονται πρός τά πράγματα". Τά φανταστικά νοήματα ἀνήκουν βεβαίως στήν κατηγορία ἑνός ἰδιότυπου, καί ἁπλοϊκοῦ προφανῶς, ἰδεαλισμοῦ, ἀλλά δέν ἐπικυρώνουν τή δυνατότητα τῆς συνείδησης νά αὐτοδιαμορφώνεται μέ κριτικό καί ἀναστοχαστικό τρόπο. Τήν μεταφέρουν σέ μία περιοχή ὅπου ἡ συνεκτική συλλογιστική καί ἡ ἀντικειμενική ἐπιχειρηματολογία ἀπουσιάζουν ρητά καί βεβαίως δέν τίθεται πρός ἐπεξεργασία τό σύνθετο ζήτημα περί τοῦ a priori.

φέρει ὁ Βασίλειος, ὑπό τήν προοπτική μίας εὔλογης σκοπιμότητας, ἠθικῆς θά λέγαμε τάξης, εἶναι ὅτι θά ἄξιζε νά διατυπώνουμε ψεύδη, ἄν τό περιεχόμενό τους ὁδηγεῖτο στήν ἀπώλεια ἀπό κοινοῦ μέ τίς λέξεις ἐκεῖνες πού ὡς ἐνεργητικά ἐρεθίσματα τά ἐκφέρουν. Ἡ σκοπιμότητα βεβαίως στηρίζεται στό ὅτι τά ψεύδη δέν θά εἶχαν καταστηματική παρουσία καί ἄρα δέν θά ἐπιδροῦσαν ἀρνητικά στήν ἀνθρώπινη συνείδηση, ὁπότε θά ἀποφεύγονταν καί οἱ ἐπιπτώσεις στίς πράξεις καί στίς ἐπικοινωνίες.

Ὡστόσο, ἀπό τά συμφραζόμενα προκύπτει ὅτι ὁ Εὐνόμιος δέν θά ἀποδεχόταν τό ἐν λόγω σκεπτικό, ἄν ἔμενε σταθερός, ὑπερασπιζόμενος ἕναν ἀκαριαῖο ἁπλοϊκό ρεαλισμό τοῦ ἤχου καί καταγγέλλοντας γιά ἰδεαλισμό τούς δημιουργούς ἐννοιῶν, στό ὅτι τά κατ᾽ ἐπίνοιαν ὀνόματα δέν ἔχουν παρουσία στό συνεχές. Ὁ Βασίλειος δηλαδή θά μποροῦσε νά δεχθεῖ ὅτι ἔναντι μίας οἱασδήποτε μή ἠθικῆς πράξης, ὡς ἀλλοιωτικῆς τῶν κανόνων ὀρθοῦ βίου, εἶναι προτιμητέος ὁ ψευδής λόγος. Καί τή θέση αὐτή πάντως ὁ Βασίλειος θεωρεῖ ὡς μή φυσιολογική καί ἀφελῆ, ἐκτιμώντας προφανῶς ὅτι ὁ Εὐνόμιος εἶναι ὑποχρεωμένος νά ἐξηγήσει τό πῶς ἐννοεῖ ὅτι ἡ ἐπίνοια ἀναφέρεται κατά κάποιο τρόπο σέ ὁρισμένα μή συγκεκριμένα πράγματα καί ἴσως, θά προσθέταμε, μόνον στή νοητική- καί βεβαίως κατά τὸ οἰκεῖο του σκεπτικό πλαστή- ἐπεξεργασία τους. Σέ ποιά δεδομένα δηλαδή ἑδράζεται ἡ ἐπιχειρηματολογία του, ὥστε νά ἀπαξιώνει πλήρως τό ἀνθρώπινο γνωσιολογικό προϊόν συλλήβδην; Ἡ καταγγελία ἐκ μέρους του γιά ἀκραία αὐτονόμηση τοῦ νοεῖν συνοδευόμενη μέ τό ἐσωτερικά ἀντιφατικό ἐπιχείρημα περί τῆς ὁλικῆς αὐτοδιάψευσής του δέν συνιστά μία θεωρητική διεργασία πού θά μποροῦσε νά τεθεῖ σέ αὐστηρές ἐπιστημονικές τεχνολογήσεις, καθότι θά ἀπουσίαζε τουλάχιστον ἡ ἐπικύρωση. Δέν μπορεῖ νά δεχθεῖ ὁ Βασίλειος ὅτι τά σημαίνοντα καί τά σημαινόμενα κατά τήν οὕτως εἰπεῖν περιεχομενική ἀνάπτυξη μίας ἔννοιας τίθενται στό περιθώριο τῶν γνωστικῶν καί ὀνοματικῶν ἀποτυπώσεων, διότι τελικά ὁ ἑκάστοτε ἐκφερόμενος λόγος θά ἦταν ἄνευ νοήματος, ὄχι μόνον πρακτικοῦ ἀλλά καί θεωρητικοῦ. Σύμφωνα μέ τα ὅσα ἀναφέραμε, καταλήγουμε πρός τό παρόν στίς ἑξῆς δύο ἐκτιμήσεις: α) ἡ ἀκραία προέκταση τῆς γνωσιολογικῆς ἀπαξίωσης τῶν ἐπινοιῶν θά ἦταν ἡ πλήρης ὑποβάθμιση τοῦ ἀνθρώπου ὡς δημιουργικοῦ πνευματικοῦ ὄντος, θέση πού ἀπάδει στή θεολογία περί τῆς "κατ᾽ εἰκόνα" Θεοῦ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου καί βεβαίως στή δυνατότητα τοῦ "καθ᾽ὁμοίωσιν"· β) ἡ ἐξωτερική πραγματικότητα ἀναμφιβόλως καί πρέπει νά ἐκληφθεῖ ὡς μία αὐτόνομη περιοχή, πού εἶναι ἀπαραίτητο νά τύχει τοῦ ἀναγκαίου σεβασμοῦ ἀπό τόν ἄνθρωπο, προκειμένου νά μήν ὁδηγεῖται ὁ ἴδιος σ᾽ἕναν νοητικό ᾽αὐτοερωτισμό᾽ πού θά

ἐπιφέρει μόνον τίς αὐτοεπικυρώσεις του[10]. Ὡστόσο, ὁ ἐν λόγῳ σεβασμός δέν θά θεμελιωθεῖ μέ τήν αὐτοκατάργηση τοῦ νοοῦντος ὑποκειμένου.

Β΄. Ἡ σχέση τοῦ νοεῖν μέ τό εἶναι

Προβαίνοντας σέ μία ἀναλυτική παρουσίαση τοῦ ὅρου "ἐπίνοια" καί ὡς πρός τίς ἐπεξεργασίες τίς ὁποῖες προϋποθέτει γιά νά ἀποκτήσει τό πλῆρες περιεχόμενό του, ὁ Καππαδόκης Πατέρας ἀναφέρει πώς, κατά τήν κοινή προσέγγιση τοῦ ζητήματος, ὅταν συλλάβει ὁ νοῦς ἕνα ἀντικείμενο μέ γενικό τρόπο, στήν ἀρχή τό θεωρεῖ ὡς ἁπλό καί ἀπομονωμένο ἀπό τά ὑπόλοιπα. Θά προσθέταμε: κατά κάποιο τρόπο μέ μιά ὑπαρκτική αὐτονομία καί χωρίς λειτουργικές καί ἐπικοινωνιακές προβολές, ἤ χωρίς τήν ἐνεργό ἤ ὑποδεκτική ἔνταξή του σέ ἕνα γενικότερο πλαίσιο παρουσιών, λειτουργιῶν καί συναφειῶν. Ἀκολούθως ὅμως, παρεμβαίνει ὁ νοῦς μέ τήν ἐπίνοια, διά τῶν διαδικαστικῶν ἐφαρμογῶν τῆς ὁποίας τό ἀντικείμενο ἐμφανίζεται ὅτι ἔχει ποικιλία καί διαιρεῖται μέ τίς θεωρητικές παρεμβάσεις της στά πολλά -ἕως κάποιο κατά περίπτωση βαθμό-μέρη του. Ἐντοπίζονται δηλαδή οἱ μορφοποιημένες ἐξειδικεύσεις του, προφανῶς βεβαίως -ἔστω ἐκ τῶν ὑστέρων-κατά τήν ὀργανική συνύπαρξή τους καί ὄχι ἀπομονωμένες μεταξύ τους. Φέρεται ὡς παράδειγμα τό σῶμα, γιά τό ὁποῖο τονίζεται ὅτι στό δεύτερο ἐπίπεδο προσέγγισής του κατανοεῖται ὅτι εἶναι σύνθετο ἀπό χρῶμα, σχῆμα, στερεότητα καί μέγεθος καί ἀπό οἱεσδήποτε τῆς ἰδίας κατηγορίας ποιότητες[11]. Πρόκειται μάλιστα γιά ἰδιότητες -οὐσιακές θά τίς

---

10. Ὁ V. Lossky παρουσιάζει ὡς ἀκολούθως τίς ἐκτροπές τοῦ Εὐνομίου ἀναφορικά μέ τίς χριστιανικές γνωσιολογικές θέσεις: " Αἱ ἐπίνοιαι, τά ἐπινοημένα ὀνόματα, τά δημιουργημένα μέ τόν στοχασμό κατ᾽ ἐπίνοιαν. τά πλαστά ὀνόματα, τά ὁποία εἶναι σημεῖα συμβατικά, δέν ἔχουν ἀντικειμενική ἀξίαν καί δέν ὁδηγοῦν εἰς τήν γνῶσιν τοῦ ἀντικειμένου αὐτοῦ καθ᾽ αὐτό. Ἄν ὁ ἄνθρωπος ἦταν ὑποχρεωμένος νά περιορισθεῖ εἰς αὐτό τό εἶδος τῶν ὀνομάτων θά παρέμενε βωβός, ἀφοῦ ποτέ δέν θά εἶχε τή δυνατότητα νά ἐκφράση καμμίαν πραγματικότητα"(*Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, μτφρ. Μελ. Καλαμαρᾶς, ἐκδ. "Β. Ρηγόπουλου", Θεσσαλονίκη 1973, σ.102). Πρόκειται λοιπόν γιά μία γνωσιολογία πού δέν ἀνήκει οὔτε στήν περιοχή τῆς δυνατότητας, ἐφόσον εἰσηγεῖται μία ἄνευ ὁρίων σκεπτικιστική ἀμφιβολία καί ὑπερβαίνει παρασάγγας τούς περιορισμούς τοῦ ἀγνωστικισμοῦ. Ὁπότε θά ἐτίθετο καί τό ἐρώτημα γιά τό κατά πόσον εἶναι ἐφικτή ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης.

11. Βλ *Κατά Εὐνομίου* 1,6,21-29: "Ὁρῶμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μέν τῇ κοινῇ χρήσει, τά ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἁπλᾶ δοκοῦνται εἶναι καί μοναχά, ταῖς δέ κατά λεπτόν ἐξετάσεσι ποικίλα φαινόμενα, καί πολλά ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετά λέγεται. Οἷον, τό σῶμα ἁπλοῦν μέν εἶναί φησιν ἡ πρώτη ἔντευξις,

χαρακτηρίζαμε- πού, ἄν ἀπουσίαζαν, δέν θά μποροῦσε τό ἴδιο τό σῶμα νά ὑπάρξει ἤ θά εἶχε μία λειψή ἤ ἐλαττωματική παρουσία. Εἶναι προσδιοριστικές τῆς διαμόρφωσής του ἤ τουλάχιστον τῆς λειτουργίας του. Θά μποροῦσαν μάλιστα νά ἐκληφθοῦν καί ὡς οἱ συνθετικές προϋποθέσεις του, ἤ πιό μετριοπαθῶς ὅτι ἀναδύονται συγχρόνως καί ἀπό κοινοῦ μέ τό σῶμα, ὁπότε ἡ οὐσία μέ τίς ἰδιότητές της θά εὑρίσκονται σέ κατάσταση ἰσοδυναμίας καί ἀλληλοεξάρτησης. Ἐξάλλου, δέν μποροῦμε νά φαντασθοῦμε ἕνα σῶμα χωρίς μέγεθος ἀλλά οὔτε καί τό μέγεθος ἀνεξάρτητα ἀπό μία πραγματική ὀντότητα, ζήτημα τό ὁποῖο εἶχε ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τόν Ἀριστοτέλη καί σέ κάποιο βαθμό καί τόν Πλάτωνα. Δέν θά ἦταν ἄστοχο μάλιστα ἄν ὑποστηρίζαμε ὅτι ἡ διάκριση, π.χ., ἀνάμεσα στό σῶμα καί στό μέγεθός του γίνεται ἁπλῶς γιά λόγους

ποικίλον δέ ὁ λόγος ἐπιών δείκνυσι, τῇ ἐπινοίᾳ αὐτό εἰς τά ἐξ ὧν σύγκειται διαλύων, καί χρῶμα, καί σχῆμα, καί ἀντιτυπίαν, καί μέγεθος καί τά λοιπά". Διατυπώνοντας μία συμπερασματική κρίση ἡ M. S. Troiano παρατηρεῖ: "E dunque evidente che Basilio qui identifica l'*epinoia* con la facoltà razionale umana, con la capacità di analisi" (*I Cappadoci e la questione*, ὅ.π., σ. 316). Ἐνδιαφέρον ἐδῶ εἶναι ὅτι γίνεται μία διάκριση -ἀλλά καί μία σύζευξη- ἀνάμεσα στό φαίνεσθαι ὡς ἐκφραστικοῦ τῆς λειτουργίας τῶν ἰδιοτήτων καί στήν ἀπόδειξη ἀναφορικά μέ τόν βαθμό πληρότητας καί ἀντικειμενικότητας τοῦ γνωστικοῦ προϊόντος. Τό ζήτημα ἔχει ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τή μεσαιωνική καί τή νεότερη φιλοσοφική σκέψη. Ἐνδεικτικά παραπέμπουμε στήν πραγματεία τοῦ Π. Κονδύλη, *Ἡ κριτική τῆς μεταφυσικῆς στή νεότερη σκέψη*, ἐκδ. "Γνώση", Ἀθήνα 1983, σσ. 315-341, ὅπου μέ ἀφορμή τίς συζητήσεις πού ἔλαβαν χώρα κατά τήν περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ, σημειώνονται τά ἑξῆς: "Ἡ οὐσία τείνει τώρα νά γίνεται ὅλο καί περισσότερο ἀντιληπτή ὡς ὑπο-κείμενο, δηλαδή βάση καί φορέας τῶν διαφόρων κατηγορημάτων. Ἀλλά ἀπό τή στιγμή πού οὐσία καί ὑπο-κείμενο πλησίασαν τόσο πολύ, ὥστε νά ταυτιστοῦν, ἦταν εὔλογο οὐσία νά γίνει στό τέλος ἡ ὕλη, αὐτός ὁ σκοτεινός καί ἀπροσδιόριστος φορέας κατηγορημάτων καί ἰδιοτήτων"(σσ.320-321). Ἡ ἐν λόγω συζήτηση στό πλαίσιο τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς ἐτέθη μέτ᾽ ὀλίγο διάστημα ἀπό τόν Γρηγόριο Νύσσης (*Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμέν τρεῖς θεούς πρός τούς Ἕλληνας ἀπό τῶν κοινῶν ἐννοιῶν)* καί ἀκολούθως ἀπό τόν Λεόντιο τόν Βυζάντιο (*Λόγος κατά Νεστορίου καί Εὐτυχοῦς*, P.G. 86/1, 1273a-1308a) καί τόν Ἀρέθα Καισαρείας (Σχόλια εἰς τήν *Πορφυρίου Εἰσαγωγήν*, J. Vrin, Paris 1994, σσ. 43,5-46,21 καί 50,20-52-17) Γιά τίς ἀνάγκες τῆς ἐργασίας μας, παραπέμπουμε σ᾽ ἕνα ἐδάφιο τῆς ἀνωτέρω πραγματείας πού ἀναφέρεται στήν ἐπίνοια: "Ἰστέον δέ ὡς διαφέρει ψιλή ἐπίνοια ἁπλῶς ἐπινοίας. Ἡ μέν γάρ ψιλή ἐπίνοια τῶν μή ὄντων ἐστί τῆς ἡμετέρας διανοίας ἀνατύπωσις οἷον τραγέλαφος· τοῦτο γάρ οὐκ ἔστιν εἰ μή ἡ διάνοια τοῦτο ἀνατυπώσηται ἡ ἡμετέρα. Ἁπλῶς δέ ἐπίνοιά ἐστι τό χωρίζειν τῷ λόγῳ τά τῇ φύσει ἡνωμένα, οἷον, τῆς φύσεως ἅμα δημιουργούσης χρῶμα καί ὄγκον, ἡμεῖς τῷ λόγῳ χωρίζομεν αὐτά καί τῇ ἐπινοίᾳ ἀπ᾽ ἀλλήλων καί τό μέν ὑπό τό ποιόν, τό δέ ὑπό τό ποσόν ἀναφέρομεν"(9.21-10.2).

πού ἐξυπηρετοῦν τή θεωρητική ἀνάλυση. Σημειωτέον ἐπίσης ὅτι καί τά δύο αὐξάνονται καί μειώνονται συγχρόνως ἀπό κοινοῦ, ἄν δέν σημειώναμε ὅτι οἱ συγκεκριμένες μεταβολές ἐπισυμβαίνουν στό μέγεθος τοῦ σώματος ἤ στό σῶμα κατά τό μέγεθός του.

Στό τέλος τῶν περιγραφικῶν ἀναφορῶν του, τονίζει ὁ Καππαδόκης θεολόγος ὅτι ὑποκείμενα στήν ἀντιληπτικότητα θεωροῦνται ἐκ τῆς ἐπαναληπτικῆς συνηθείας ὅτι εἶναι καί ὁρισμένα ἀνυπόστατα -καί ἐδῶ κατατάσσει ἐκεῖνα τά ἀντικείμενα πού δέν ἔχουν ὀντολογικῶς θεώμενα πραγματική ὄχι μόνο ἀρχετυπική λειτουργία ἀλλά καί διαπιστώσιμη φυσική παρουσία. Πρόκειται γιά μή ἁπτῆς πραγματολογικῆς βάσης μορφώματα, τά ὁποία ἔχουν ἀποτυπωθεῖ ἀπό τούς μυθοποιούς καί ἀπό τούς ζωγράφους, ἀπό τήν γονιμοποιητική ἐκδίπλωση τῆς φαντασίας τους καί μέ σκοπό τόν ἐντυπωσιασμό τῶν θεατῶν[12]. Ὁπότε τά ἀνήκοντα στήν ἀνωτέρω κατηγορία θά λέγαμε ὅτι θά ἐκλαμβάνονται ὡς μία ἄλλης ἀξίας -κατασκευαστικῆς- πραγματικότητα, ἡ ὁποία ὅμως θά ὑστερεῖ ἀπολύτως ὡς πρός τήν ἀντικειμενική καθεαυτότητα, ἐφόσον δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά τό προϊόν μίας τεχνικῆς ἱκανότητας, ἑνός ταλέντου, τό ὁποῖο ἀναδεικνύει τίς μορφοποιήσεις του μέ τή χρήση τῶν ἀπαραίτητων κατά περίπτωση ἐργαλειακῶν μέσων. Καί πρόκειται μάλιστα γιά μέσα πού συνήθως ἤ πάντοτε ἀντλοῦνται ἀπό τή φύση, χωρίς νά εἶναι ὅμως πλέον ὀντικές ἤ ζῶσες πραγματικότητες, μέ το νά μήν εὑρίσκοναι δηλαδή τα ἐν λόγω φυσικά ἰδιώματα σέ ἐνεργή κατάσταση. Τό πιό πιθανό λοιπόν εἶναι ὅτι ὁ Βασίλειος τά ἐννοεῖ ὡς ἀντικείμενα τά ὁποῖα, λόγω τῆς κατασκευασμένης ὑφῆς τους, δέν ὑπόκεινται σέ ἀπόλυτη γνωσιολογική προσέγγιση καί δέν εἶναι πλήρως περιγράψιμα μέ αὐστηρά διυλισμένες ἐννοιολογικές κατηγορίες, ὁπότε ἐπιλέγονται γιά τήν ἀποτύπωσή τους μή ἄμεσα δηλωτικοί ἀλλά ἀλληγορικοί

---

12. Βλ. *Κατά Εὐνομίου* 1,6,29-33: "Πάλιν τά ἀνυπόστατα μέν παντελῶς, κατά δέ ἀναζωγράφησάν τινα τῆς ἐννοίας καί φαντασίαν μόνον ἀνατυπούμενα· ὡς ὅσα οἱ μυθοποιοί καί ζωγράφοι πρός τή τῶν ἐντυγχανόντων ἔκπληξιν τερατεύονται κατ᾽ ἐπίνοιαν, καί ταῦτα θεωρητά ὑπό τῆς συνηθείας λέγεται". Μέ κάθε ἄνεση ἐδῶ θά κατατάσσαμε ὅσα περιέχονται στήν κατηγορία του αἰσθητικά ἤ καλλιτεχνικά ἀξιόλογου, τό ὁποῖο δέν ὑπόκειται στόν ντετερμινισμό τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι καί τῶν μηχανιστικά ἐπαναλαμβανόμενων φαινομένων, ἀλλά συνιστοῦν μία πραγματικότητα πού προκύπτει ὡς μία οἱονεί ἀπεξάρτηση ἀπό τή φύση. Καί τό ρεαλιστικό κριτήριο ὑποχωρεῖ ἐδῶ αἰσθητά, ἐφόσον ἀποκτοῦν τήν ὑπόστασή τους μέσα ἀπό μία ὑποκειμενικοῦ χαρακτήρα δημιουργική προβολή. Γιά τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ καλλιτεχνικοῦ προϊόντος, βλ. ἐνδεικτικά Ε. Παπανοῦστος, *Αἰσθητική*, Ἀθήνα 1969, σσ. 52-74.

ἐκφραστικοί τρόποι ἤ περιγραφικοί μέσα ἀπό μία καλλιτεχνική -αἰσθητικῆς τάξης-ὁρολογία. Ἔρχονται δηλαδή στό προσκήνιο φαντασιακές ἀναδομήσεις τῆς ἀνθρώπινης ἐπινοητικότητας πού δέν ἀνήκουν στόν ἴδιο ὁρίζοντα, τόσο ὡς πρός τό περιεχόμενο ὅσο καί ὡς πρός τή μορφή τους, μέ ἄλλης τέτοιας προέλευσης προϊόντα. Οἱ κατηγορίες πού περιγράφουν τήν ὀντολογική τάξη στηρίζονται σέ ἀντικειμενικές καί διαπιστώσιμες προϋποθέσεις καί ἔχουν εὐρεία ἐπαναλαμβανόμενη θεμελίωση, ἐκ τοῦ ὅτι μποροῦν νά διαμορφώνονται μέ τήν ἀφαιρετική διαδικασία ἀπό περισσότερα τοῦ ἑνός ὁμοειδῆ ἀντικείμενα. Ἡ ἐν λόγω γνωσιο-λογική-λογική κατάσταση δέν ἐξασφαλίζεται ἄνετα ἤ μπορεῖ νά ἀπουσιάζει ἀκόμη καί ἀπολύτως στήν τέχνη, ὅπου τό πρωτότυπο καί σαφῶς τό ἀνεπανάληπτο ἐπικυριαρχοῦν καί οἱ κανονιστικές νομοτέλειες δέν ἐξασφαλίζουν σχεδόν καμία θέση γιά εὐδοκίμησή τους[13]. Ὁπότε ἐδῶ δέν μπορεῖ νά τεθεῖ ἄνετα ζήτημα ὁρισμοῦ παρά μόνον περιγραφῆς ἤ ἀφήγησης, καί μάλιστα ὑπό τούς ὅρους μιᾶς ἐσωτερικῆς συγκίνησης.

Προοδεύοντας τίς κριτικές ἀναφορές του, ὁ Βασίλειος σημειώνει ὅτι ὁ Εὐνόμιος εἴτε ἀπό ἀμάθεια (γνωσιολογικό κριτήριο) εἴτε ἀπό δόλο (ἠθικό κριτήριο) διατυπώνει φιλοσοφικές θέσεις ἀναφορικά μέ τήν ἐπίνοια περί τῶν ἀνυπάρκτων, τῆς ὁποίας μάλιστα δέν ἐξηγεῖ τήν ἰδιαίτερη ὑφή. Γιά παράδειγμα, ὑπό ποῖες προϋποθέσεις προκύπτει; Τόν καταγγέλλει δηλαδή καί γιά μεθοδολογικά ἀτοπήματα καί γιά παραλείψεις τυπικῆς λογικῆς, ἐφόσον δέν ἔρχεται νά ἀναδείξει τήν πραγματική σχέση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στό εἶναι καί στό συνειδέναι, ἔστω καί ὑπό τά κριτήρια τοῦ νοοῦντος

---

13. Γιά τόν τρόπο σχηματισμοῦ τῶν κατηγοριῶν, βλ. ἐνδεικτικά Ε. Παπανούτσου, *Γνωσιολογία*, σσ. 151-180, ὅπου διαβάζουμε: "Οἱ κατηγορίες πηγάζουν ἀπό τή *δημιουργική γονιμότητα τοῦ συνειδέναι*[...] ἀπάνω στήν πράξη τῆς γνώσης· ὅταν δηλ. τοῦτο δέν λειτουργεῖ στό κενόν, [...] ἀλλά διεγείρεται ἀπό τήν προβολή τῆς *πλησμονῆς τοῦ ὄντος ἀπάνω στό ἐπίπεδό του*. Ἀπέναντι σ' αὐτή τήν πλησμονή, ὑποχρεωμένο νά ἀντιμετρηθεῖ μαζί της, νά συλλάβει καί νά σημασιολογήσει τίς ποικιλίες της, τό συνειδέναι ἀναπτύσσει τούς λειτουργικούς τρόπους, τίς μεθόδους του"(σ. 170). Στό ἀνωτέρω παράθεμα ἐντοπίζουμε τήν ἀνατίμηση τόσο τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καί τοῦ ἀντικειμένου στήν πορεία γιά τή διαμόρφωση τοῦ γνωστικοῦ προϊόντος. Ἀπό τήν πλευρά τους, οἱ αἰσθητικές κατηγορίες ἀντανακλοῦν κυρίως τίς ἐσωτερικές διαμορφώσεις καί ἀναγωγές τῆς συνείδησης, οἱ ὁποῖες 'δοκιμάζονται' στά καλλιτεχνικά προϊόντα, ἀλλά μποροῦν ἐπίσης νά ἐντοπισθοῦν κατ' ἀναλογίαν καί στή φύση. Στήν περίπτωση λοιπόν πού ἀναπαριστοῦν φυσικές, κοινωνικές ἤ προσωπικές καταστάσεις 'ἐρωτοτροποῦν' καί μέ τόν ρεαλισμό. Βλ. ἐνδεικτικά Ε. Παπανοῦτσος, *Αἰσθητική*, σσ. 277-308.

ὑποκειμένου. Ὁ Καππαδόκης θεολόγος σημειώνει ὅτι ὁ Εὐνόμιος δέν ἀποδίδει καμία σημασία στόν ὅρο καί τόν θεωρεῖ κατά βάση ὡς ψευδῆ ἤ στερούμενο ἀντικειμενικοῦ νοήματος, μειώνοντας κατά συρροή ἔτσι τὴν ἀνθρώπινη δημιουργική ἱκανότητα. Ἐπίσης, ὡς ὄνομα τόν θεωρεῖ ὅτι δέν ὁδηγεῖ σέ καμία σήμανση καί ὅτι ὡς γλωσσική ὀντότητα ἀποκτᾶ τήν ὕπαρξή του ἀποκλειστικά ἀπό τή στιγμή πού προφέρεται, εἰσάγοντας ἔτσι ἐκ νέου καί τή συζήτηση γιά ἕναν ἁπλουστευτικό ρεαλισμό τοῦ ἤχου[14].

---

14. *Κατά Εὐνομίου* 1,6,34-39 "Ὡς οὐδενός ἐπμνησθείς οὗτος, ἤ ἀμαθῶς ἤ κακούργως, περί τῆς τῶν ἀνυπάρκτων ἐπινοίας μόνης ἡμῖν ἐφιλοσόφησε· καί οὐδέ ταύτην ὡς ἔχει φύσεως ἐξηγούμενος. Οὐ γάρ σημαίνειν μέν τι τήν ἐπίνοιαν, ψευδές δέ τοῦτο, φησίν· ἀλλά παντελῶς ἄσημον εἶναι τό ὄνομα, καί ἐν μόνῃ τῇ ἐκφωνήσει τήν ὑπόστασιν ἔχειν".Ὁ Εὐνόμιος ἀναγνωρίζει ἀντικειμενικό περιεχόμενο μόνο στά ὀνόματα τά ὁποῖα ὁ ἴδιος ὁ Θεός ἀποδίδει στά πράγματα καί τά ἐγκαθιστᾶ ἤ τά ἀποκαλύπτει. Ὁ Vl. Lossky, στό *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, σσ. 102-103, παρατηρεῖ σχετικά: "Ὑπάρχουν ὅμως καί ἄλλα ὀνόματα, τά ὁποῖα δέν εἶναι προϊόντα τοῦ ἀνθρωπίνου στοχασμοῦ. Τά ὀνόματα αὐτά εἶναι ἀντικειμενικά· ἐκφράζουν, οὕτως εἰπεῖν, τήν οὐσίαν τῶν ἀντικειμένων· εἶναι ὀνόματα-λογικαί ἀποκαλύψεις (noms revleations). Ἀναλύοντς τά ὀνόματα αὐτά διαπιστώνομεν τήν ἀντίληψιν, ἡ ὁποία ἀποκαλύπτει τό λογικόν τους περιεχόμενον (le contenu intelligible), δηλαδή τήν οὐσίαν τῶν πραγμάτων. Ἄν τήν οὐσίαν τοῦ κάθε ὄντος τήν ἐκφράζῃ μόνον τό ἀληθινόν του ὄνομα, τέτοια ὀνόματα (ἀληθινά) δύναται νά δώσῃ εἰς τά πράγματα μόνον ὁ Θεός. Οἱ στοχασμοί αὐτοί εἶναι ταυτοχρόνως μία φιλοσοφία τῆς γλώσσης καί μία θεωρία τῆς γνώσεως, πού βασίζεται εἰς τόν πλατωνισμόν ἐν συνδυασμῷ μέ τήν διδασκαλίαν τῶν Στωικῶν περί 'λόγων σπερματικῶν'. Τά λόγια, μέ τά ὁποῖα κατά τήν Γένεσιν ὁ Θεός ἐδημιούργησεν καί τά πράγματα ἀλλά καί τά ὀνόματα, τά ὁποῖα σπείρονται εἰς τήν ψυχήν τοῦ ἀνθρώπου. Μία ἀνάλογος διδασκαλία διετυπώθη ὑπό τοῦ Πλάτωνος εἰς τόν διάλογόν του, ὅστις ὀνομάζεται *Κρατύλος* (383 ab καί 388 b)". Ἄρα, κατά τόν Εὐνόμιο ὁ ἄνθρωπος γνωσιολογικά εἶναι ἔγκυρος ὅταν στηρίζεται σέ ἑτεροπροσδιορισμούς καί σέ ἑτεροτροφοδοτήσεις. Ἀπό τήν πλευρά του, ὁ Γ. Παναγόπουλος, ἐπισημαίνει: "Πολύ πιό διαφωτιστική γιά τό θέμα μας εἶναι ἡ ἄρρηκτα συνδεόμενη μέ τήν γλωσσική θεωρία τοῦ Εὐνομίου πεποίθησή του ὅτι ἡ ἐκ Θεοῦ προέλευση καί ἐκμάθηση τῶν 'ὀνομάτων' συνεπάγεται τήν γνώση τῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων, μία γνώση πού ἐνέσπειρε ὁ Δημιουργός καί Προνοητής στίς ψυχές τῶν ἀνθρώπων. Δέν εἶναι λοιπόν περίεργο ὅτι ὁ Εὐνόμιος, ὅπως ἤδη ὑπαινιχθήκαμε, κατανοεῖ τίς 'φυσικες' ἤ 'κοινές ἔννοιες' ὄχι ὅπως ὁ Βασίλειος, ἀλλά ὅπως οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Μέσου πλατωνισμοῦ, δηλ. ἐμφυτιστικά, ὡς τό γνωσιολογικό δηλ. a priori πού καθώς ἔχει ἐνσπαρεῖ ἀπό τό Θεό στήν ἀνθρώπινη ψυχή μέ τή γέννηση (στήν πλατωνική παράδοση: ἔχει κομίζεται ὡς ἀπόρροια τῆς προσωματικῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν), θεμελιώνει κάθε γνωστική προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου καί ἐγγυᾶται τή δυνατότητα καί τήν εὐδόκιμη ἔκβαση τῆς γλωσσικῆς ἐπικοινωνίας" (*Ἡ Στωική Φιλοσοφία*, σσ. 161-162).

Γ'. Ὁρισμός καί λειτουργία τῆς ἐπίνοιας

Ὁ Μέγας Βασίλειος διατυπώνει ἀκολούθως τίς ἀναλυτικές καί κριτικές θέσεις του προβάλλοντας μία συνεπή γνωσιολογική διαδικασία. Ἀναφέρει ὅτι ἡ ἐπίνοια εἶναι μία ἐπενθύμηση, ἡ ὁποία καί λεπτομερής εἶναι καί συνιστᾶ μία ἀκριβή περιγραφή ἑνός πράγματος πού ἔχει νοηθεῖ, ἀφοῦ προηγουμένως ὡς παράσταση προσελήφθη ἀπό τίς αἰσθήσεις καί προφανῶς ἔχει καταγραφεῖ στή μνήμη[15]. Παρατηρεῖ ὅτι θά μπορούσαμε ἐπίσης νά ἀποδώσουμε παραλλήλως στήν "ἐπενθύμηση" καί τόν ὅρο "ἐπιλογισμός", τόν ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι θεωροῦν ὅτι θά προσιδίαζε, σέ μείζονα βαθμό, στά ὅσα ἐδῶ διαλαμβάνονται στηριζόμενοι κυρίως στήν ἐκ τῶν ἐπαναλήψεων συνήθεια. Ἐπισημαίνει ὡστόσο ὅτι ὁ ἐν λόγω ὅρος δέν ἀποδίδει τό ἀκριβές νόημα τῶν ὅσων νοητικά-γνωστικά τεκταίνονται στήν ἀνθρώπινη συνείδηση. Κατά τήν ἐκτίμησή μας πάντως, θά ἦταν ἕνας ἐπιτυχής ὅρος, ἐκ τοῦ ὅτι ἀποτυπώνει -ἤ σφραγίζει μέ σαφή δηλωτικότητα- τίς ἐξελίξεις σέ μία συλλογιστική διαδικασία ἡ ὁποία ἕπεται των ὅποιων ἐμπειρικῶν προσλήψεων. Παράλληλα, θά ἀνεδείκνυε τήν γνωσιολογική δραστηριότητα ὡς διαδικασία διερχόμενη ἀπό ποικίλα στάδια καί ἑδραζόμενη στή δυνατότητα τῆς συνείδησης νά ἀνακαλεῖ τίς κατακτήσεις στίς ὁποῖες εἶχε προβεῖ καί νά ἀσκεῖ κριτική ἐπί τοῦ περιεχομένου τους ἤ νά προβαίνει σέ ὡριμότερες ἐπαναλήψεις. Παράλληλα βεβαίως, νά προβαίνει καί σέ συνθετικές κρίσεις, σ'ἕνα μετα-ἀναλυτικό καί μετα-περιγραφικό τοπίο[16].

---

15. *Κατά Εὐνομίου* 1,6, 39-44: "Καίτοι τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ κατά τῶν ματαίων μόνων καί ἀνυποστάτων φαντασιῶν, τό ὄνομα τοῦτο τῆς ἐπινοίας κεῖσθαι ὥστε μετά τό πρῶτον ἡμῖν ἀπό τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τήν λεπτοτέραν καί ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν, ἐπίνοιαν ὀνομαζέσθω". Ἐδῶ διαπιστώνουμε την ἐπικράτηση τοῦ ἐμπειρισμοῦ ἀλλά ὄχι τοῦ ἁπλουστευτικοῦ, διότι τίθεται ζήτημα ἐπεξεργασίας καί ἀναλυτικῆς παρουσίασης τῶν δεδομένων πού προσλαμβάνονται ἀπό τά αἰσθητήρια ὄργανα. Ἡ ἐπικράτηση τοῦ ρεαλιστικοῦ μοντέλου εἶναι προφανής.

16. Ὡστόσο, ὁ σκεπτικισμός τοῦ Βασιλείου νά δεχθεῖ στήν ἐδῶ θεματική συνάφεια τόν ὅρο "ἐπιλογισμός" ὀφείλεται σέ συγκεκριμένους λόγους, πού ἔχουν σχέση καί μέ τό πῶς ἔχει χρησιμοποιηθεῖ ἤδη ὁ ὅρος καί μέ τό τί ὁ ἴδιος ἐπιδιώκει νά δείξει στό πλαίσιο τῆς δογματικῆς διαμάχης στήν ὁποία ἔχει ἐμπλακεῖ. Θά παρουσιάσουμε ἕνα μέρος τῆς συζήτησης πού ἔχει γίνει ἀναφορικά μέ τό ἀνωτέρω θέμα, παρά τό ὅτι δέν ἐντάσσεται στίς κυρίως στοχεύσεις τῆς μελέτης μας. Γιά τή μή ταύτιση, λοιπόν, τῆς ἐπινοίας μέ τόν ἐπιλογισμό, ἡ M.S. Troiano παρατηρεῖ τά ἑξῆς ἀνακαλώντας ἐπιχειρήματα ἀπό τό ὁπλοστάσιο τῶν Στωϊκῶν: "Dunque per Basilio l'*epinoia* non é propriamente l'*epilogismos*, cioèe, secondo la definizione che di quest'ultimo

Φέροντας ἀκολούθως ὁ Καππαδόκης θεολόγος ὡς παράδειγμα τόν "σίτον", ἀναφέρει ὅτι ἄλλοτε τόν ὀνομάζουμε καρπό, ἄλλοτε σπέρμα καί ἄλλοτε τροφή, ἀντλώντας τά κατηγορήματά του ἀπό τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο κατά περίπτωση προσεγγίζεται ἀπό τόν ἄνθρωπο. Στήν ποικιλία τῶν κατηγορηματικῶν προσδιορισμῶν λαμβάνει μέρος καί ἡ χρονική ἐξέλιξη, διότι ὁ σίτος δέν εἶναι ταυτόχρονα σπέρμα καί καρπός. Πρόκειται δηλαδή γιά ἕναν τρόπο περιγραφῆς ὁ ὁποῖος ἄλλοτε εἶναι θεωρητικῆς καί ἄλλοτε

---

danno gli stoici non e "la ragione commune in base alla quale concordano tutti su di una cosa" (*I Cappadoci e la questione*, σ. 316). Οἱ σχετικές διακρίσεις τῶν Στωϊκῶν εἶναι οἱ ἑξῆς: "Ἐπίνοιά ἐστιν ἐναποκειμένη νόησις· νόησις δέ λογική φαντασία" (SVF 11,89) καί "Ἐπιλογισμός δέ ὁ κοινός καί συμφωνούμενος παρά πάντων λόγος" (SVF 269). Θά μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι ὁ ἐπιλογισμός κινεῖται στή συμβατική χρήση τῆς γλώσσας, ἤ ὅτι καταγράφει τήν κοινή συναίνεση. Ἀναφορικά μέ τίς ἐπιλογές-στοχεύσεις τοῦ Βασιλείου, ὁ Ι. Δημητρακόπουλος ἐπισημαίνει τά ἀκόλουθα: "Ἕνα τελευταῖο σημεῖο πού μένει νά διελευκανθεῖ εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ Βασίλειος θεωρεῖ τή συνήθη ἐξίσωση τοῦ *ἐπιλογισμοῦ* μέ τήν *ἐπίνοιαν* "μή οἰκείαν", προτιμώντας τελικά ὡς ἀκριβέστερο τόν δεύτερο ὅρο. Γιατί, ἄραγε; Εἴδαμε ὅτι ὁ Βασίλειος συνοδεύει τόν πρῶτο ὁρισμό τῆς *ἐπινοίας*, αὐτόν πού τήν ὁρίζει ὡς δύναμη διακριτική πραγματικῶν παροντικῶν ἐπιμέρους πτυχῶν ἑνός ἐκ πρώτης ὄψεως ἁπλοῦ ὄντος, μέ τό παράδειγμα τοῦ σώματος, ἐνῶ τόν δεύτερο ὁρισμό της ὡς γνωστικῆς διαδικασίας ἀναγωγῆς σέ "πρός καιρόν" ἄδηλες, εἴτε παρελθοῦσες, εἴτε μελλοντικές, καταστάσεις ἑνός ὄντος τόν συνοδεύει μέ τό διαφορετικό παράδειγμα τοῦ "σίτου", ἀναφέροντας μάλιστα σέ αὐτό ἀκριβῶς τό πλαῖσο τόν ὅρο *ἐπιλογισμός*. Ἡ παρατήρησή του, λοιπόν, ὅτι ὁ *ἐπιλογισμός* δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀκριβές συνώνυμο τῆς ἐπινοίας ἴσως ὑποδηλώνει ὅτι ἔχοντας στόν νοῦ του δύο διαφορετικές γνωστικές διαδικασίες πού ἔφεραν καί οἱ δύο τό ὄνομα τῆς ἐπινοίας (αὐτό εἶναι φανερό), θεωροῦσε τόν *ἐπιλογισμόν* ἀκριβές συνώνυμο μόνο τῆς δεύτερης. Ἐπειδή δέ ὁ ἴδιος, ὅπως φαίνεται ἀπό τή θεολογική ἀξιοποίηση τῆς "ἐπινοίας" στήν ὁποία ἐπρόκειτο νά προβεῖ μετά τήν ἀνάλυση τοῦ ὅρου, ἐνδιαφέροταν μόνο γιά τήν πρώτη "ἐπίνοιαν", αὐτήν πού διακρίνει πραγματικές ἐπιμέρους πτυχές ἑνός ἑνιαίου ὄντος, μέ τήν ὁποία δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ συνώνυμος ὁ ὅρος *ἐπιλογισμός*, θέλησε, *occasione data* (ἐννοῶ τή λέξη "ἐπενθήμυσιν", πού προηγεῖται ἀμέσως τῆς μνείας τοῦ ὅρου "ἐπιλογισμός"), νά ὑποδείξει στόν ἀναγνώστη ποιά εἶναι ἡ καίρια γιά τή θεολογική ἀνάλυση πού ἔχει κατά νοῦ νά ἐπιχειρήσει φιλοσοφική ἔννοια: ἡ *ἐπίνοια* μέ τήν πρώτη σημασία" ("Οἱ πηγές τοῦ περιεχομένου καί τῆς χρήσης τοῦ ὅρου ἐπίνοια στό *Κατά Εὐνομίου* Ι τοῦ Βασίλειου Καισαρείας: Στωικοί καί Πλωτίνος" *Βυζαντινά 20*(1999), σσ. 7-42, 22-23). Ὅ,τι προκύπτει ἀπό τά προηγηθέντα μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στόν ἀναγκαῖο σχολαστικισμό πού πρέπει νά διέπει τή διάρθρωση τῶν ἐπιχειρημάτων, καί μάλιστα σέ μία περίοδο πού οἱ δογματικές συγκρούσεις διήρχοντο ἐξαντλητικά καί μέσα ἀπό τή χρήση τῆς γλώσσας.

πρακτικῆς ἤ ἐφηρμοσμένης τάξης, ὑπό τόν ὅρο ὅτι ἀναπτύσσεται μία πολυδύναμη διαλεκτική ἀνάμεσα στό ὑποκείμενο καί στό ἀντικείμενο, κατά τήν ἐξέλιξη τῆς παρακολούθησης μίας πορείας ἀπό ἀκολουθίες. Ἐπεξηγώντας ἀναφέρει ὅτι ὁ ὅρος "καρπός" σημαίνει ὅτι περατώθηκε μία διαδικασία καλλιέργειας, ὁ ὅρος "σπέρμα" ὅτι τίθενται οἱ ἀπαρχές μίας νέας διαδικασίας ἀνάπτυξης καί ὁ ὅρος "τροφή" ὅτι εἶναι κατάλληλος ὁ σίτος γιά νά προσφέρει δυνατότητες ἐνδυνάμωσης, μέσω προφανῶς τῶν ἀναγκαίων μετασχηματισμῶν πού θά λάβουν χώρα στόν ὀργανισμό τοῦ ζῶντος ὄντος πού τόν προσλαμβάνει. Μέ τήν τελευταία λειτουργία του ἐξέρχεται ὁ σίτος ἀπό τά ὅρια τοῦ ἑαυτοῦ του ἤ ἀπό τήν ἀδράνειά του καί καθίσταται ἐμμενής ἐπωφελής παρουσία[17]. Ἡ

---

17. *Κατά Εὐνομίου* 1,6, 44-51: " Οἷον τοῦ σίτου μέν ἁπλοῦν ἐνυπάρχει πᾶσι, καθό φανέντα γνωρίζομεν, ἐν δέ τῇ ἀκριβῇ περί αὐτοῦ ἐξετάσει, θεωρία τε πλειόνων προσέρχεται, καί προσηγορίαι διάφοραι τῶν νοηθέντων σημαντικαί. Τόν γάρ αὐτόν σίτον, νῦν μέν καρπόν λέγομεν, νῦν δέ σπέρμα, καί πάλιν τροφήν· καρπόν μέν ὡς τέλος τῆς παρελθούσης γεωργίας· σπέρμα δέ ὡς ἀρχήν τῆς μελλούσης· τροφήν δέ, ὡς κατάλληλον εἰς προσθήκην τῷ τοῦ προσφερομένου σώματι". Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ διάκριση ἀνάμεσα σέ σημαίνοντα καί σέ σημαινόμενα, ἡ ὁποία στηρίζεται στά δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Ὁ Vl. Lossky, *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, σ. 104, παρατηρεῖ σχετικῶς γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ Μ. Βασίλειος προσεγγίζει τό ὑπό πραγμάτευση ζήτημα: "Ὁ Ἅγιος Βασίλειος (330-379) ἀντικρούων τόν Εὐνόμιον, κατά πρῶτον καί κύριον λόγον τόν ἐλέγχει εἰς τήν φιλοσοφικήν τοῦ βάσιν, δηλαδή εἰς τήν περί γνώσεως θεωρίαν του. Ὁ Μέγας Βασίλειος ἀπορρίπτει ἐντελῶς τήν ὑπό τοῦ Εὐνομίου διάκρισιν τῶν ὀνομάτων εἰς ὀνόματα "κατ' οὐσίαν" καί εἰς ὀνόματα "κατ' ἐπίνοιαν". Ὅλα τά ὀνόματα μέ τά ὁποία δηλοῦνται τά διάφορα ἀντικείμενα "ἐπινοοῦνται"· αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι ἡ ἐπίνοια αὐτή εἶναι "στεῖρα" καί δέν ἀνταποκρίνεται εἰς καμμίαν ἀντικειμενικήν πραγματικότητα. Ἕν σῶμα ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται ἁπλοῦν· βαθμηδόν ὅμως ὁ στοχασμός ἀνακαλύπτει ὅτι ἔχει ἔκτασιν, χρῶμα, πυκνότητα, μορφήν, καί ἄλλας ἰδότητας. Ἔτσι, μέ τό νά ἐξετάζωμεν τά ἀντικείμενα ἀπό διαφόρους πλευράς, μᾶς δίδεται ἡ δυνατότης νά σχηματίζωμεν μία σαφεστέραν ἀντίληψιν. Τότε τούς δίδομεν ὀνόματα, τά ὁποῖα ἐκφράζουν τάς ἰδιότητας ἤ σχέσεις των μέ ἄλλα ἀντικείμενα, χωρίς ποτέ νά δυνάμεθα νέ ἐξαντλήσωμεν ὅλον τό περιεχόμενον ἑνός ὄντος". Τό μοντέλο ἑρμηνείας δηλαδή πού προτείνει ὁ Βασίλειος, πέραν τοῦ ρεαλιστικοῦ χαρακτήρα του, εἶναι καί δυναμοκρατικό καί δείχνει τή συνάρτηση που ἔχουν ἡ νόηση-γλῶσσα μέ τόν χρόνο ὡς διαδικασία μετάβασης ἀπό τό πρότερον στό ὕστερον. . Ἀναφορικά μέ τό πῶς ἀντιλαμβάνεται ὁ Βασίλειος τή δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου γιά γνωστική κατάκτηση τῶν ὑποκείμεων στήν αἰσθητή ἐμπειρία ὄντων, ὁ Paul Kalligas παρατηρεῖ σχετικῶς: "Basil also disapproves of Eunomius' theory concerning the names, 'in accordance with truth', asserting that knowledge of the 'substance' (*οὐσία*) of things in innately impossible for human intelligence and thus indefectible through names, which,

πολλαπλή ὀνομασία τοῦ ἴδιου ἀντικειμένου, ὑπό τήν ἔννοια τῆς συστηματικῆς κατανομῆς τῶν καταστάσεών του πού προηγήθηκε μέ βάση τήν ἐνδελεχῆ παρατήρησή του, καθώς ἐπίσης καί ἡ πολυσημία ὡς ἡ δηλωτικότητα τῶν προεκτάσεών του σέ ἄλλα πεδία δέν ἀλλοιώνουν τό περιεχόμενο τῆς ὑπόστασής του, ἀλλά τό καταγράφουν ἐξειδικευτικά μέσα ἀπό τίς ποικίλες λειτουργίες καί τίς οὕτως εἰπεῖν μεταμορφωτικές παρεμβάσεις του. Ἕνα ἀντικείμενο λοιπόν δέν ὑπάρχει ἁπλῶς, ἀλλά ὁδηγεῖται σύμφωνα μέ τίς φυσικές προδιαγραφές του σέ πολλαπλές δραστηριότητες, στή διέλευση ἀπό συγκεκριμένα στάδια γιά τήν πραγμάτωση τοῦ σκοποῦ ἕνεκα τοῦ ὁποίου ὑπάρχει ἤ τοῦ ἔχει ἀνατεθεῖ νά ἐπιτελέσει μέ βάση τό ἰδιαίτερο μοντέλο τῆς φύσει παρουσίας του ὑπό τό ὁποῖο κατευθύνεται. Παράλληλα, καθίσταται προσλήψιμο ὑπό διαμορφωμένους ὅρους καί σέ ἀρθρωμένο λειτουργικά πλαίσιο καί ἄρα εἶναι ἐμφανής ἡ συμβατότητά του μέ συγκεκριμένα ἄλλα ἀντικείμενα καί ἐνδεχομένως καί ἡ διεύρυνσή του μέσω ἀμοιβαιοτήτων. Σέ μία θεολογική πάντως ἀτμόσφαιρα, ὅπως αὐτή ἐντός τῆς ὁποίας διακινεῖται ὁ Μ. Βασίλειος, θά γίνεται ἀναφορά ἀφετηριακά τουλάχιστον γιά θεῖο σχεδιασμό. Δέν θά ἀστοχούσαμε, ἑπομένως, ἄν διατυπώναμε λόγο γιά ἕνα τελολογικό μοντέλο, τό ὁποῖο οὕτως ἤ ἄλλως φαίνεται στό πεδίο τῆς βιοφυσικῆς μετάβασης -ἡ ὁποία δέν πρέπει νά ἐκληφθεῖ ὡς τυπικά μηχανιστική- ἀπὸ τό σπέρμα στόν καρπό. Πρόκειται μάλιστα γιά μία μετάβαση πού μπορεῖ ὀντολογικά νά ἐφαρμοσθεῖ καί στό ἀνθρωπολογικό ἐπίπεδο, ὅπου ἡ ἐξελικτική διαδικασία ἑνός ἀτόμου νοεῖται, ὑπό ὅρους συνειδητότητας καί ἐμπράγματων προβολῶν βεβαίως, ὡς πορεία ἀπό τό 'κατ' εἰκόνα' στό 'καθ' ὁμοίωσιν'. Καί ἐδῶ ὁ χρόνος συνιστᾶ κεφαλαιώδη παράγοντα γιά τήν κατανόηση. Καί ἡ ἐν λόγῳ πορεία συνδέεται καί μέ ὅ,τι ὁρίζεται ὡς αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν ἰδιότητα τοῦ προσώπου, κατάκτηση πού δέν συναντᾶται στήν

---

being 'posterior' *ὕστερα)* to the nature of things, are incapable of revealing it, but may only approximate it through its properties" (K. Ierodiakonou, ὅπ. σ. 41). Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ θέση ὅτι κατά τόν Βασίλειο δέν εἶναι ἐφικτή ἡ ὁλική γνωστική ἅλωση τῆς πραγματικότητας ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου. Ἀνάλογες ἀπόψεις συναντᾶμε καί στόν Thomas Nagel, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει τά ἑξῆς: "Θά ὑπερασπίσω μία μορφή ρεαλισμοῦ σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ σύλληψη τοῦ κόσμου ἀπό ἐμᾶς εἶναι περιορισμένη ὄχι μόνο σέ σχέση μέ τό τί μποροῦμε νά γνωρίσουμε ἀλλά, ἐπίσης, σέ σχέση μέ τό τί μποροῦμε νά ἀντιληφθοῦμε. Ὑπό μία πολύ ἰσχυρή ἔννοια, ὁ κόσμος ἐκτείνεται πέρα ἀπό τήν πρόσβαση τοῦ νοῦ μας. [...] Ὁ ρεαλισμός πού ὑπερασπίζω θεωρεῖ ὅτι ὁ κόσμος μπορεῖ νά εἶναι ἀσύλληπτος ἀπό τούς νόες μας, καί ὁ ἰδεαλισμὸς πρός τόν ὁποῖο ἀντιτίθεμαι θεωρεῖ ὅτι δέν μπορεῖ νά εἶναι" (*Ἡ θέα ἀπό τοῦ πουθενά*, μτφρ. Χρ. Σταματέλου, ἐκδ. Κριτική, Ἀθήνα 2000, σσ. 159-160).

ὑπόλοιπη ἔμβια φύση. Πολλῷ μᾶλλον, ἑπομένως, τό σύστημα τῶν κατηγοριῶν μέ τίς ὁποῖες θά περιγραφοῦν ὁ ἄνθρωπος ὡς πρόσωπο καί ἡ κοινωνία δέν μπορεῖ νά καταστεῖ κεκορεσμένο. Ἔτσι, ὁ χρόνος προσφέρει ἀνεξάντλητες δυνατότητες στή γνωσιολογία, ἀλλά λόγω τῶν ἀλλαγῶν πού τόν διέπουν δέν ἐξασφαλίζει προϋποθέσεις γιά ἕναν ἑδραῖο καί μέ προοπτική διάρκειας ὁρισμό.

Ὁ Καππαδόκης Πατέρας σημειώνει ἐπίσης -ἀμφισβητώντας κάθετα τό σκεπτικό τοῦ Εὐνομίου- ὅτι τά ἀνωτέρω ὀνόματα προκύπτουν κατ᾽ ἐπίνοιαν καί δέν καταστρέφονται μέ τήν ἀκουστική ἀπόσυρση τοῦ ἤχου τῆς γλώσσας. Καθίστανται δηλαδή παρακαταθῆκες πού παραμένουν στήν ἀτομική ἤ στή συλλογική μνήμη καί προφανῶς ἐξασφαλίζουν καί δυνατότητες οὐσιώδους ἐπικοινωνίας ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους. Ἐπιπλέον, τονίζει ὅτι τά νοήματα ἐγχαράσσονται (῾ἐνίδρυται᾽) στήν ψυχή τοῦ σκεπτόμενου ἀνθώπου καί ἔτσι δέν ἐπιχειρεῖ νά θέσει συστηματικά θεμέλια οὔτε κάν νά συζητήσει -τουλάχιστον ἐδῶ- ἕνα ὀντολογικό ἤ μεταφυσικό a priori τῆς ἐννοιολογίας. Δέν εἶναι βέβαιο δηλαδή ὅτι θά υἱοθετοῦσε τό πλατωνικό σκεπτικό περί τῆς θεωρίας τῆς ἀνάμνησης, ἡ ὁποία διατυπώνεται στούς διαλόγους *Μένων* καὶ *Φαίδων*, καί ὅτι θά εἰσηγεῖτο μία προΰπαρξη τῶν ἐννοιῶν στή συνείδηση ἀνεξάρτητα ἀπό ἐμπειρικές προσλήψεις[18]. Μέ ἄλλους λόγους, δέν μποροῦμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι εἶναι θιασώτης τῆς θέσης ὅτι προϋπάρχουν παραλληλότητες ἀνάμεσα σέ ἑνότητες νοημάτων καί σέ ἑνότητες φαινομένων. Ἐπιπλέον μάλιστα, δέν ἐγκύπτει στή θεωρία τοῦ Εὐνομίου γιά ἐγκατάσταση τῶν ὀνομάτων θεόθεν στή συνείδηση, ἀποφεύγοντας ἔτσι τήν ἐν λόγω πτυχή τοῦ ἐμμενοῦς μεταφυσικοῦ ρεαλισμοῦ. Καί γενικεύοντας ὁ Βασίλειος τίς γνωσιολογικές παρατηρήσεις του ἀναφέρει ὅτι ἕνα ἀντικείμενο πού ὑπόκειται στήν ἀνθρώπινη προσέγγιση ἐμφανίζεται ὅτι εἶναι ἁπλό -ἤ, θά προσθέταμε, καί ἑνιαῖο- ὅταν προσλαμβάνεται μόνον μέ τίς αἰσθήσεις, δηλαδή μέ βάση τήν πρώτη ἐμπειρική συνάντηση μέ τήν παρουσία του. Διά τῆς περαιτέρω ὅμως ἐξέτασής του γίνεται κατανοητό μέ ποικίλους τρόπους ἤ ὑπό ποικίλες ὀπτικές. Ἡ ἐνεργοποίηση τῶν νοητικῶν κέντρων καί τῶν γνωστικῶν διαδικασιῶν ἐπιφέρει καί τήν ἀναλυτική διείσδυση τοῦ ἐρευνητῆ στό περιεχόμενο τοῦ ἀντικειμένου, τή θεωρητική ἀποτύπωσή του μέσω ἐπιμέρους ἐννοιῶν καί τόν γενικό ὀνοματισμό του[19]. Ἐν συνόψει,

18. Γιά τίς γνωσιολογικές ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνα, βλ. ἐνδεικτικά F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1957.

19. *Κατά Εὐνομίου* 1,6, 51-57: "Τούτων ἕν ἕκαστον τῶν λεγομένων καί κατ᾽ ἐπίνοιαν θεωρεῖται, καί τῷ ψόφῳ τῆς γλώσσης οὐ συναπέρχεται· ἀλλά τῇ ψυχῇ τοῦ νενοηκότος ἐνίδρυται τά νοήματα. Καί ἁπαξαπλῶς, πάντα τά τῇ ἐπινοίᾳ θεωρητά

ὅλα τά ἀνωτέρω προκύπτουν κατ᾽ ἐπίνοιαν, ἤ κατά συστηματική-μεθοδική νοητική διαδικασία, προφανῶς ἐξειδικευομένη κατά τήν ἑκάστοτε περίπτωση πού ἕνα ἀντικείμενο τίθεται βαθμιαία στόν ὁρίζοντα τῆς ἀνθρώπινης ἐπιστημονική ἔρευνας.

Φιλοσοφικές ἐντάξεις καί προεκτάσεις

Α΄. Προεκτείνοντας τα ὅσα ἀνωτέρω ἐπεξεργασθήκαμε, θά σημειώναμε ὅτι τό διῆκον σκεπτικό τοῦ Μεγάλου Βασίλειου στηρίζεται σέ αὐστηρά γνωσιολογικά δεδομένα, μέ κύριο ἄξονα τή διάκριση ἰδεαλισμοῦ-ρεαλισμοῦ καί μέ τήν προοπτική τῆς διαμόρφωσης μίας σχετικῶς μετριοπαθοῦς θεωρίας πού θά ἐξασφαλίζει τίς ἰσορροπίες καί τίς συνθέσεις ἤ τίς ἀλληλο-περιχωρήσεις ἀνάμεσά τους. Ὁ ρεαλισμός κατά βάση ἐπικρατεῖ, ἀλλά δέν ἐπιβάλλεται μέ δογματικές ἀγκυλώσεις στήν ἐπεξεργασία. Βεβαίως στήν ἀρχή ὁ βυζαντινός θεολόγος θέτει πρός ἐξέταση μία συζήτηση, πού ἔχει ἀναδείξει ὁ Εὐνόμιος γιά τήν ἐπεξεργασία θεολογικῶν προβληματισμῶν, ἡ ὁποία ὅμως κινεῖται στόν χῶρο τοῦ μή πραγματικοῦ, κυρίως ὡς πρός τήν ἐμβέλεια καί τόν καταστηματικό χαρακτήρα τῶν ἀνθρώπινων προσλήψεων. Καί ἡ ἐν λόγῳ οὐτοπική λειτουργία της ὀφείλεται στό ὅτι γίνεται λόγος γιά μία ἐνδεχόμενη, καί αὐτοματικοῦ τύπου, πραγματολογία τοῦ ἦχου ἀνεξάρτητα ἀπό τό νόημα πού ἐκφέρει ἤ τίς βαθύτερες νοητικές διεργασίες πού τόν προκαλοῦν. Πρόκειται γιά ἕναν ἀκραῖο αἰσθητηριακό ρεαλισμό, ὁ ὁποῖος ὅμως, λόγω τοῦ αὐτοματισμοῦ μέ τόν ὁποῖο προκύπτει, ἀναστέλλεται ἤ ἀκόμη καί καταργεῖται καί εἶναι ἐκτός τῶν ὁρίων τοῦ ἀντικειμενικοῦ γιά τά ἀπαιτητικά ἀνθρώπινα δεδομένα. Κατά κάποιον τρόπο δηλαδή ὁ Καππαδόκης

λέγεται". Γιά τό περιεχόμενο τῆς ἐπίνοιας, ὁ σχολιαστής τοῦ κειμένου τοῦ Βασιλείου στήν ἔκδοση τῆς ῾Sources Chretiennes᾽ παρατηρεῖ τά ἀκόλουθα: "Dans ce texte Basile definit l' ἐπίνοια comme l'activité réflexive de l'esprit capable d'abstraction a partir des données de la perception, abstraction qui décompose et recompose rationnellement un objet en fonction de ses differents aspects formels. Il s'agit proprement de l'activité conceptuelle de l'esprit. Et comme l' ἐπίνοια designe le plus souvent le resultat de cette activité, nous avons choisi de traduire par concept" (*Contre Eunome*, σ. 183). Ὁ ἀνωτέρω ὁρισμός καταγράφει μία ἔλλογη, συνεκτική καί ὁλοτελῆ νοητική διαδικασία, ἡ ὁποία ἀναδεικνύει τόν δημιουργικό χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης, ἡ ὁποία θεωρητικά ἀνασυνθέτει τό ἀντικείμενο τῆς μελέτης της, προκειμένου νά προβεῖ στίς κατανοήσεις πού ἐκτιμᾶ ὅτι τῆς εἶναι ἀπαραίτητες. Καί μία ἁπλή πάντως ἐτυμολογική ἀνάλυση τῆς λέξης καθιστᾶ σαφές ὅτι ἡ ἐπίνοια δηλώνει ὅ,τι ἕπεται τοῦ νοῦ καί τῶν διεργασιῶν.

προτίθεται νά δείξει ὅτι, μέ το νά διατυπώνεται ἡ ἐκτίμηση πώς ἡ πραγματικότητα μιᾶς λέξης -καθώς καί τοῦ νοήματος καί τῶν σημασιῶν της- διαρκεῖ μόνο κατά τόν χρόνο πού ἐκφέρεται καί προσλαμβάνεται ἀκουστικά, ἀναγκαστικά πρέπει νά ἐντάσσεται στήν περιοχή τῆς ἐνστικτώδους προφορᾶς καί πρόσληψης. Ὁ ἄνθρωπος ὅμως ἔτσι θά ὑποβιβασθεῖ σ᾽ ἕνα ὄν πού λειτουργεῖ μηχανιστικά, ἐφόσον ὑποτιμῶνται ἀκραία οἱ δυνατότητές του γιά ἕναν γόνιμο στοχασμό. Ἀναμφίβολα ἔχει ἔλθει στό προσκήνιο μία συζήτηση χωρίς ἐπικυρώσιμη βάση, καθότι δέν λαμβάνεται ὑπόψη ὅτι ἕνα ἄκουσμα διαμορφώνει στόν ἀνθρώπινο ἐγκέφαλο παραστάσεις, ἔστω ἀσαφεῖς καί μή ἐννοιολογικά ὁριοθετήσιμες ἀρχικά. Ὅ,τι ἐνδεχομένως συμβαίνει στό ὑπόλοιπο ζωικό βασίλειο μέ ὅρους ἐνστικτωδῶν ἀντιδράσεων δέν πρέπει νά τό μεταφέρουμε ἀναγκαστικά καί στόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος σέ σχέση μέ τά ὑπόλοιπα ζῶα δέν προσεγγίζεται μέ τά σχήματα ῾γένος-εἴδη᾽ καί ῾ἕν-πολλά᾽. Πρόκειται γιά σχήματα τά ὁποία κυρίως λειτουργοῦν μέ προκεχωρημένο ντετερμινιστικό τρόπο καί μέ τυπικές ἐπαναληπτικότητες τέτοιες, ὥστε στήν περίπτωση πού ἐξετάζουμε νά διαμορφώνουν ἕναν ὑποτυπώδη κώδικα ἀντιδράσεων ὡς οἱονεί αὐτοματοποιημένων καί ὄχι ἐπεξεργασμένων κατανοήσεων.

Ἐπί τῶν πραγματικῶν ὅμως δεδομένων, τά ὁποία καί τελικά ἐπιλέγονται γιά τή διατύπωση τῶν συμπερασμάτων, ὁ Μέγας Βασίλειος ἔρχεται νά χρησιμοποιήσει μία συμβιβαστική γνωσιολογική λύση, ἡ ὁποία δέν παραβιάζει τόν ρεαλισμό, ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη ἀνατιμᾶ στήν κλίμακα τῶν ἐπιστημονικῶν ἀξιῶν καί ὁρισμένες ἀρχές τοῦ ἰδεαλισμοῦ. Ἀκολουθεῖ τήν τυπική διαδικασία πού ὑποστηρίχθηκε ἀπό τόν Πλάτωνα[20] καί τόν Ἀριστοτέλη[21], σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἕνα ἐμπειρικό δεδομένο ἐρεθίζει τά αἰσθητηριακά κέντρα τοῦ ἀνθρώπου καί μέσα ἀπό κατάλληλες διαδικασίες ὑφίσταται ἀκολούθως μία ἐννοιολογική τεχνολόγηση μέ διυλισμένες κατηγοριακές ἐντάξεις. Πρόκειται γιά μία συστηματική πορεία, ἡ ὁποία ἀνάγει ἕνα ὑλικό ἀντικείμενο ἀπό ἁπλή παρουσία σέ θεωρητική κατασκευή -ἤ τό προσεγγίζει μέ μία ἤδη συγκροτημένη- καί ἀκολούθως στόν ὀνοματισμό του. Ἡ ὅλη γνωσιακή ἀνιοῦσα διαδρομή πού ἐπιλέγεται, ἀξιοποιεῖ τά δεδομένα τά ὁποία συνιστοῦν τήν ἀνθρώπινη ἀντιληπτική ὑποδομή, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν ἐκτρέπεται ἡ συζήτηση σέ μή ἀντικειμενικές

---

20. Βλ. *Θεαίτητος*, 122 a- 165 c.

21. Βλ. *Περί Ψυχῆς*, 408 b- 417 b. *Ἀναλυτικά Ὕστερα*, II, 19, 99 b- 110 a. Γιά μία συστηματική ἐπεξεργασία τῆς γνωσιολογίας τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη, παραπέμπουμε στή μελέτη τοῦ Δ.Γ. Ἀνδριόπουλου, *Ἀρχαία Ἑλληνική Γνωσιοθεωρία*, ἐκδ. Παπαδήμα, Ἀθήνα 2003, σσ. 123-229.

συνθῆκες καί νά μήν θέτει ἀβασάνιστες ἱεραρχήσεις ἀνάμεσα στά δεδομένα τῆς πραγματικότητας καί στίς ἐμπειρίες πού ἐκ τοῦ περιεχομένου τους προκύπτουν. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει τό ὅτι ἄμεσα ἤ ἔμμεσα διακινεῖται ἡ διαμόρφωση τῆς παράστασης ἤ τῆς οὕτως εἰπεῖν προσθετικῆς ἀλλοίωσης πού ὑφίσταται ἡ συνείδηση, ἡ ὁποία δέν εἶναι μόνο μία ἀποτύπωση ἐρεθισμάτων ἀλλά καί μία κινητήρια δύναμη γιά κατηγοριοποιήσεις, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν τή γνωστική διαδικασία ὡς συνθετική στόχευση καί ὡς δι᾽ ἀφαιρέσεων ἐπιστημονικό ἀποτέλεσμα καί ὄχι ὡς μηχανιστικά ἁπλουστευτική ἤ ἐνστικτώδη ἀναγωγή πρός τό ἀντικείμενο ἀναφορᾶς[22]. Τό προϊόν λοιπόν πού προκύπτει δέν εἶναι ἄλλο παρά ἡ μετάβαση ἀπό τίς πιό ἀσαφεῖς καί συγκεχυμένες σέ πιό σαφεῖς καί ὁριοθετημένες μορφικές συνθέσεις, ὡς πορεία ἀπό τήν πρόσληψη τῆς ἁπλῆς παρουσίας στήν κατανόησή της ὡς πεποιωμένου σώματος, δηλαδή ὡς μιᾶς ὕπαρξης μέ ἰδιότητες τόσο καθεαυτές ὅσο καί λειτουργικά ἐκστατικές. Τό ἐρευνώμενο ἀντικείμενο βεβαίως εἶναι τό ἴδιο, ἀλλά ἡ ἐξέλιξη παρατηρεῖται μόνο στό ἐρευνητικό ὑποκείμενο μέσα ἀπό τή διεύρυνση τῶν ἀναλυτικῶν προβάσεών του, μέ συνέπεια νά καταστοῦν στό τέλος μετα-ἀναλυτικές. Ἔτσι, ἀναδεικνύεται ὡς μία γενικότερη στόχευση νά ὑπερβαθεῖ ἡ ἐπιφανειακή προσέγγιση, ὥστε νά ἐξασφαλισθοῦν ἔγκυρες καί ἀντικειμενικές συλλογιστικές διαδικασίες, οἱ ὁποῖες ὡς ἐξειδικευμένες καί ἔλλογα διαρθρωμένες ἔρχονται νά διαμορφώσουν ἕνα ἑδραῖο ἐπιστημονικό προϊόν, στό ὁποῖο, παρά τό ὅτι ἡ θεολογική ἀτμόσφαιρα εἶναι κυρίαρχη, ἡ συμβολή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι καίρια καί διαρκῶς ἀνανεώσιμη[23].

---

22. Βλ. σχετικῶς Ἀριστοτέλους, *Περί Ψυχῆς*, 413a3 - 417b16.

23. Ὁ Vl. Lossky, *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, σ. 105, συγκρίνοντας τήν ὀνοματοθεσία τοῦ Εὐνόμιου μέ αὐτήν τοῦ Βασίλειου Καισαρείας παρατηρεῖ: "Εἰς τόν κόσμον τοῦ Εὐνομίου, ἕνα κόσμον πού εἶχε ταυτιστεῖ μέ ὡρισμένας ἐννοίας καί εἶχε διά τοῦτο καταστή 'πτωχός', [ὁ Βασίλειος] ἀντέτασσεν ἕνα κόσμον ἀπεράντως πλούσιον καί ἀνεξάντλητον διά τήν σκέψιν. Εἰς τήν παθητικήν ἀποκάλυψιν τῶν οὐσιῶν, πού ἐντυπώνει εἰς τά ψυχάς ὁ Θεός, ἀντέταξε τόν ἐνεργόν καί ἀντικειμενικόν χαρακτήρα τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως. Ἄν καί τά ὀνόματα, μέ τά ὁποῖα δηλοῦμεν τά πράγματα, δέν ἐκφράζουν, τί εἶναι αὐτά κατ' οὐσίαν, ἐν τούτοις εἰς τήν ἀντίληψίν μας ὑποπίπτουν πραγματικαί ἰδιότητες τῶν ἀντικειμένων αὐτῶν". Ἐπικυρώνεται ἐκ νέου ὅτι τό εἶναι τῶν ὄντων καλύπτει ὁ ἀποφατισμός καί προσεγγίζονται κυρίως ὡς φαινόμενα, ὁπότε δέν θά ἀποτελοῦσε παρατυπία ἐάν ἐπιχειρεῖτο μία συγκριτική συνεξέταση μέ ἀνάλογες θεωρίες τοῦ I. Kant. Σχετικῶς ἐπίσης ὁ Γ. Παναγόπουλος διευκρινίζει: "Οἱ 'προσηγορίες' πού οἱ ἄνθρωποι χρησιμοποιοῦν δέν ἀποκαλύπτουν ἤ ἄλλως πώς ὑποδηλώνουν τό καθ' αὑτό εἶναι τῶν πραγμάτων. Εἰδικοτέρα, τά μέν 'κύρια ὀνόματα' μακράν τοῦ νά 'σημαίνουν' τήν οὐσία τῶν ὀνομαζομένων, παραπέμπουν σέ 'χαρακτηριστικές ἰδιότητές' τους, χωρίς ὡστόσο νά ταυτίζονται μέ τό ἀντικείμενο

Ἡ αὐθεντική μάλιστα ἀντικειμενική πηγή τοῦ ἐν λόγω προϊόντος ἔρχεται στό προσκήνιο καθιστάμενη ὅλο καί περαιτέρω γνώσιμη ἀκόμη καί μέσα ἀπό τίς ἐξελίξεις τῆς ἴδιας, οἱ ὁποῖες μποροῦν νά θεαθοῦν καί ὡς διαδοχικά διαρθρούμενες, σέ βάθος ἱστορικοῦ χρόνου. Ἡ ἀνάδυση δηλαδή στό ʽεἶναιʼ ὡς ἕνα οἱονεί ὑπαρκτικό πλήρωμα ἐκτυλίσσεται ἐξελικτικά ὡς ἡ πραγμάτωση μίας σπερματικῆς κατάστασης. Ἡ νόηση παρακολουθεῖ ἕνα "εἶναι" πού διέρχεται ἀπό τό "γίγνεσθαι". Ἔτσι, τό ὅτι οἱ ἑνότητες τῶν νοημάτων καθίστανται βαθμιαία ἀντίστοιχες μέ ἑνότητες φαινομένων σημαίνει ὅτι δέν εἶναι ἐξαρχῆς ὁριστική ὄχι μόνο ἡ ὀντολογική ἀλλά καί ἡ γνωσιολογική κατάσταση. Θά ἐπαναλαμβάναμε, ἑπομένως, ὅτι τό σύστημα τῶν γνωσιολογικῶν κατηγοριῶν -καί ἄρα τῶν ὁρισμῶν- δέν εἶναι κεκορεσμένο, ἀλλά παρακολουθεῖ τή δυναμική ἀνάπτυξη τῶν πραγμάτων. Ἄρα, εἶναι ἀνανεώσιμο, μή ἄνετα κατατάξιμο καί ἀνοικτό σέ προσθαφαιρέσεις[24]. Ἔρχεται λοιπόν στό προσκήνιο μία πραγματικότητα μέ τά στοιχεῖα τῆς μεταβατικότητας καί ἴσως τοῦ ἀπρόβλεπτου, κατάσταση ὅμως ἡ ὁποία ἐνισχύεται καί ἀπό τό ὅτι, ὅπως ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει, τό μοντέλο εἶναι θεολογικό καί ἄρα κατευθυνόμενο ἀπό τή θεία βούληση -πρόνοια-, ἡ ὁποία

τῆς καταδηλωτικῆς ἀναφορᾶς τους, τά δέ 'κοινά ὀνόματα' παραπέμπουν στό εἶδος μέ βάση τίς κοινές ἰδιότητες πού ἐνθεωροῦνται σ' αὐτό" (*Ἡ Στωική Φιλοσοφία*, σ. 163). Ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι συναντᾶμε ἀνάλογες ἀπόψεις καί στόν Th. Nagel, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει: "Ἀλλά ὁ κόσμος εἶναι, ὑπό μία ἰσχυρή ἔννοια, ἀνεξάρτητος ἀπό τίς δυνατές ἀναπαραστάσεις μας, καί μπορεῖ κάλλιστα νά ἐκτείνεται πέρα ἀπό αὐτές. Αὐτό ἔχει συνέπειες γιά τό τί ἐπιυγχάνει ἡ ἀντικειμενικότητα ὅταν εἶναι ἐπιτυχής, ὅσο καί γιά τά πιθανά ὅρια αὐτοῦ πού μπορεῖ νά ἐπιτύχει Ὁ σκοπός καί ἡ μοναδική ὀρθολογική της βάση εἶναι νά διευρύνει τή σύλληψή μας τῆς πραγματικότητας, ἀλλά αὐτό δέν ἔχει νόημα, ἐκτός ἐάν ἡ ἰδέα τῆς πραγματικότητας δέν εἶναι ἁπλά καί μόνον ἡ ἰδέα αὐτοῦ πού μπορεῖ νά συλληφθεῖ μέσω αὐτῶν τῶν μεθόδων. Μέ ἄλλα λόγια, θέλω νά ἀντιταχθῶ στή φυσική τάση νά ταυτίσω τήν ἰδέα τοῦ κόσμου, ὅπως πραγματικά εἶναι, μέ τήν ἰδέα αὐτοῦ πού μπορεῖ νά φανερωθεῖ, ὁριακά, ἀπό μία ἀόριστη αὔξηση τῆς ἀντικειμενικότητας τῆς σκοπιᾶς θεώρησης" (*Ἡ θέα ἀπό τό πουθενά*, σ. 161). Τά ἀνωτέρω παραθέματα πάντως στό σύνολό τους δέν προκύπτουν ἀπό τόν ἀγνωστικισμό ἤ τόν ἀκραῖο σκεπτικισμό ἀλλά ἀπό τή συνείδηση τῶν ἀνθρώπινων ὁρίων.

24. Ἐδῶ θά μπορούσαμε νά παραπέμψουμε στίς γενικότερες γνωσιολογικές θέσεις τοῦ Χριστιανισμοῦ, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ἡ ἐπιστημονική "ἅλωση" τῆς πραγματικότητας τελεῖται βαθμιαία, ἐκτός τῶν ἄλλων καί ἐκ του ὅτι τό θεῖο σχέδιο δέν ἀποκαλύπτεται πλήρως στούς ἀνθρώπους καί προφανῶς δέν πραγματοποιεῖται ἅπαξ καί ἐξαρχῆς. Βλ. ἐνδεικτικά Ν. Νησιώτη, *Προλεγόμενα εἰς τήν θεολογικήν γνωσιολογίαν*, ἐκδ. Μήνυμα, Ἀθήνα 1986, σσ. 210-245.

δέν εἶναι ἄνετα προσδιορίσιμη ἀπό τήν ἀνθρώπινη συνείδηση. Ὁ ἀποφατισμός συνιστᾶ μία κατάσταση πού θέτει στόν ἐρευνητή ρητούς περιορισμούς, τούς ὁποίους μάλιστα δέν γνωρίζει ἄν εἶναι σέ θέση κατά τήν ὁλοκλήρωση τῆς ἐρευνητικῆς πορείας του νά ὑπερβεῖ, ἀκόμη καί ἄν ἔχει κατανοήσει τήν τελολογία πού εἶναι κυρίαρχη καί διέπει μάλιστα καὶ τόν ἴδιο. Ὡστόσο, τό νοοῦν ὑποκείμενο καταθέτει τίς ἁρμοδιότητές του καί δείχνει ὅτι δέν ἱκανοποιεῖται μέ ἕναν ἐπιφανειακό ἐμπειρικό ρεαλισμό, ὁ ὁποῖος οὕτως ἤ ἄλλως συνυφαίνεται στενά μέ ἐνστικτώδεις ἀντιδράσεις ἤ τουλάχιστον μέ στοιχειώδεις αἰσθητηριακές καί νοητικές. Ἐξάλλου, κατά τή δογματική διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά ἐνεργοποιεῖ ὅλο καί περαιτέρω τό πνευματικό βάθος πού τοῦ ἔχει χορηγηθεῖ ἐκ Θεοῦ μέ βάση τήν ῾κατ᾽ εἰκόνα᾽ δημιουργία του καί κατ᾽ ἐπέκταση τήν τελολογία πού τή διέπει [25].

Β΄. Ἡ μεθοδολογική πορεία μέ τήν ὁποία συγκροτεῖ τόν συλλογισμό του ὁ Μέγας Βασίλειος στηρίζεται σέ μία ἀπόπειρα μετάβασης ἀπό ἁπλοϊκές παρατηρήσεις σέ πιό σύνθετες, γιά νά καταλήξει μέσω τῆς διατύπωσης ἐρευνητικῶν ἐρωτήσεων -ἄρα ἀνανεώσιμων προβολῶν τῆς σκέψης- σέ αὐστηρά ἐπιστημονικές, τέτοιες πού ὄχι μόνον ἀποκαλύπτουν μέ ἔγκυρο τρόπο τίς νοητικές ἱκανότητες ἀλλά καί φωτίζουν τά δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Ἐφαρμόζει δηλαδή σέ κάποιο βαθμό τό ἀριστοτελικό σκεπτικό περί ἀναβαθμῶν στήν πραγμάτωση τοῦ ἐρευνητικοῦ ἐγχειρήματος ἀναφορικά μέ ἕνα ζητούμενο, ἀπό τούς πιό ἐπιφανειακούς, προσεγγίσιμους καί γνώσιμους πρός τούς πιό διευρυμένους ἀπό πλευράς ἐξειδικευμένων διερευνήσεων βάθους[26]. Τό ἐρώτημα πού θά ἐτίθετο, θά ἀναφερόταν στό γιά ποιόν λόγο ὁ Καππαδόκης θεολόγος ἐπιμένει διεξοδικά σέ μία τέτοιας ὑφῆς διαδικασία, τή στιγμή κατά τήν ὁποία οἱ ἀναγνῶστες στούς ὁποίους ἀπευθύνεται ἔχουν σέ προκεχωρημένο βαθμό γνώση τῶν θεολογικῶν ζητημάτων ἤ εἶναι ὑποψιασμένοι γιά τό περιεχόμενό τους, ἐνῶ ἐπίσης καί ἱκανή φιλοσοφική παιδεία ἤ τουλάχιστον τήν ἱκανότητα νά κατανοήσουν ὅτι μία ἔννοια δέν μπορεῖ νά ἐξαντληθεῖ σέ ἕναν ἦχο. Ἐξάλλου, οὕτως ἤ ἄλλως θά ἦταν

---

25 Βλ. ἐνδεικτικά Ν. Νησιώτης, *Προλεγόμενα*, σσ. 68-81. Ἀναφορικά μέ τό ζήτημα τοῦ ἀποφατισμοῦ, καταφεύγουμε ἐκ νέου γιά συγκριτικές συνεξετάσεις στόν Th. Nagel, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει: "Ἀλλά ἡ ἀνθρώπινη ἀντικειμενικότητα μπορεῖ νά ἀποτύχει νά ἐξαντλήσει τήν πραγματικότητα καί γιά ἕναν ἄλλο λόγο: ἴσως νά ὑπάρχουν ὄψεις τῆς πραγματικότητας πέρα ἀπό τήν ἐμβέλειά της, ἐπειδή συνολικά ἐκτείνονται πέρα ἀπό τήν ἱκανότητά μας νά σχηματίζουμε ἀντιλήψεις τοῦ κόσμου" (*Η θέα ἀπό τοῦ πουθενά*, σ. 161).

26. Βλ. Ἀριστοτέλους *Ἠθικά Νικομάχεια* Ζ, 1139 β-1141 β καί Μετά τά Φυσικά Α, 982 1-982 β.

κατανοητό ὅτι τό ζήτημα εἶναι ἐπιστημονικό καί ὅτι συνδέεται μέ εἰδικές διεργασίες τοῦ ἐγκεφάλου, οἱ ὁποῖες πρέπει νά λαμβάνονται ὑπόψη γιά κάθε θεωρητική διατύπωση. Τό πιό πιθανό εἶναι ὅτι ὁ Μέγας Βασίλειος προτίθεται νά δείξει, μέ ὅση ἔμφαση κρίνει ὡς ἀπαραίτητη, στούς ἀναγνῶστες του τό μέγεθος τῶν ἀτοπημάτων τοῦ Εὐνόμιου ἤ τίς κατά τήν ἐκτίμησή του ἐπιπόλαιες προσεγγίσεις στίς ὁποῖες ὁ αἱρεσιάρχης ὁδηγεῖται ἤ μπορεῖ νά ὁδηγήσει κάποιον ἀναγνώστη-ἀκροατή μέσα ἀπό τίς οἰκεῖες του καί ὄχι αὐστηρά δοκιμασμένες χρηστικές παρεμβάσεις ἐπί τῶν ὅρων. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, θά μπορούσαμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ὁ Καππαδόκης Πατέρας ἐπιχειρεῖ νά συγκροτήσει ἕναν ἀναλυτικό συλλογισμό, στό πλαίσιο τοῦ ὁποίου ἐπιδιώκει νά ἀφαιρέσει κάθε ἐνδεχόμενο -ἀκόμη καί ἁπλῆς λογικῆς τάξης- ἀτόπημα, στό ὁποῖο μέ τούς ἀσαφεῖς συσχετισμούς τῶν ὅρων θά ὑπέπιπταν οἱ ἀναγνῶστες τοῦ Εὐνόμιου. Ἑπομένως, μέ κάθε ἄνεση θά ὑποστηρίζαμε ὅτι καταφεύγει καί σέ μία εἰδικοῦ τύπου εἰρωνεία, μέ μία συνεκτική ὅμως διαδικασία, ἡ ὁποία στοχεύει στό νά ἀποτρέψει τούς ἀναγνῶστες ἀπό πλάνες πού μία εὐέλικτη, σοφιστικοῦ οὕτως εἰπεῖν τύπου, συλλογιστική τεχνολόγηση μπορεῖ νά ἐπιφέρει καί ἡ ὁποία προφανῶς θά ὁδηγεῖ ἁλυσιδωτά σέ περαιτέρω ἀτοπήματα, κρίσιμα γιά τή δογματική διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Καί βεβαίως θά ἔχει ὁρίσει ὡς καθῆκον του νά διαφυλάξει στό πλαίσιο τῶν ποιμαντικῶν καθηκόντων του ἀπό ἐκτροπές καί τούς πιστούς ἐκείνους πού δέν εἶχαν σαφῆ γνώση τῶν θεολογικῶν ζητημάτων καί οἱ ὁποῖοι συνήθως θά ἀνῆκαν, ἀπό κοινοῦ μέ τούς μορφωμένους, στό τακτικό ἀκροατήριό του ὡς ἱεράρχου.

Ἡ χρήση τῶν γνωσιολογικῶν ἐπιχειρημάτων πού ἀκολούθως λαμβάνει χώρα εἶναι σαφής γιά τίς φιλοσοφικές γνώσεις τοῦ βυζαντινοῦ θεολόγου, καθ᾽ ὅτι δείχνει μέ κάθε προφάνεια πώς σαφέστατα ἀνήκει στόν ὁρίζοντα τῶν ἐπιστημονικῶν ἐφοδίων του ἡ προβληματική πού ἔχει ἀναπτυχθεῖ στήν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία ἀναφορικά μέ τή σχέση ἐμπειρισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ[27]

27. Κατά τήν ἐξέλιξη τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν, ἡ διάκριση ἀνάμεσα στά ἐν λόγω δύο ρεύματα προϋποθέτει τό ποιά προτεραιότητα ἀποδίδεται στή διαδικασία διαμόρφωσης τοῦ γνωστικοῦ προϊόντος. Σύμφωνα μέ τήν πρώτη ἐκδοχή, προτεραιότητα κατέχουν οἱ αἰσθήσεις, ἐνῶ σύμφωνα μέ τή δεύτερη ἡ προτεραιότητα ἀνήκει στήν ἐσωτερική συγκρότηση καί διεργασία τῆς σκέψης. Ὡστόσο, θά μποροῦσε νά ἐπέλθει ἕνας συνδυασμός τους, ὁ ὁποῖος μέσω τῶν μετριοπαθῶν λύσεων πού θά προτείνει, θά στηρίζει τή διαδικασία γιά τή συγκρότηση, καί ἀκολούθως βεβαίως τόν ὀνοματισμό του, τοῦ γνωστικοῦ προϊόντος καταρχάς στούς ἐρεθισμούς πού δέχονται οἱ αἰσθήσεις καί ἀκολούθως στή νοητική ἐπεξεργασία τους καί κατηγοριακή κατάταξή τους. Ὅπως διαπιστώσαμε, πρός τή μετριοπαθή λύση στρέφεται ὁ Βασίλειος καί

καί συνακόλουθα ρεαλισμοῦ-ἰδεαλισμοῦ. Παράλληλα, δείχνει ὅτι κατέχει τό ζήτημα ἀναφορικά μέ τή σχέση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στήν οὐσία καί στά συμβεβηκότα[28] καί μάλιστα στή

ἔτσι ἀποφεύγει τούς ἀκραίους γνωσιολογικούς ἐκβιασμούς. Γιά τό ζήτημα στή γενική ἐκδοχή του, βλ. Ε. Παπανοῦτσος, *Γνωσιολογία*, σσ. 170-171: "Ὅπως ὁ ἰδεαλισμός, ἔτσι καί ὁ ὀρθολογισμός σταματᾶ ἐμπρός στόν *πλοῦτο* καί στή φαντασμαγορική *ποικιλία* τῆς μορφολογίας καί τῆς ρυθμολογίας τοῦ πνεύματος καί δέν μπορεῖ νά τήν ἐξηγήσει. Ὁ πρῶτος, γιατί δέν τοποθετεῖ ἀπέναντι στό ὑποκείμενο τῆς γνώσης ἕνα πραγματικό, δηλ. αὐθύπαρκτο ἀντικείμενο πού μέ τό πλῆθος τῶν ἰδιοτήτων του νά ἐπιβάλλει ἀντίστοιχες, πολλαπλές ἀνταποκρίσεις μέσα στόν κόσμο τοῦ πνεύματος· καί ὁ δεύτερος, ἐπειδή δέν τροφοδοτεῖ τήν παραγωγικότητα τῆς σκέψης μέ την ἀπό τή φύση της πολυποίκιλη "ὕλη" τῆς ἐμπειρίας, κ᾽ ἔτσι φαίνεται ὅτι ὁ Λόγος δημιουργεῖ ἄσκοπα τούς πολλούς καί ἀνόμοιους λειτουργικούς τρόπους του, ἀφοῦ τίποτα δέν τόν ὑποχρεώνει νά ἀναλίσκεται σ᾽ αὐτή τήν περιττή ἀφθονία τῶν μορφῶν πού ἐπινοεῖ. Στήν ἴδια ἀμηχανία πέφτουν καί οἱ ἀντίθετες θεωρίες τοῦ ρεαλισμοῦ καί τοῦ ἐμπειρισμοῦ· αὐτές ὅμως τίς στενοχωρεῖ ἡ ἐξήγηση ὄχι τῆς πολλαπλότητας τοῦ "ἀντικειμενικοῦ" κόσμου, ἀλλά τῆς *ἑνότητας* τοῦ θεωρητικοῦ ὑποκείμενου. Καί οἱ δύο ἀφήνουν τό συνειδέναι ἕρμαιο μιᾶς πραγματικότητας πού τίποτα δέν μπορεῖ νά τή δαμάσει, ἀφοῦ ἀποκρούεται ἡ πόλωση πρός κάποιο σταθερό καί ἑνιαῖο πνευματικό κέντρο. Καί στό θέμα λοιπόν τῶν κατηγοριῶν τή σωστή γραμμή θά τή χαράξει μόνο ἡ διαλεκτική σύνθεση τῶν ἀντίθετων ἀπόψεων: τά a posteriori δεδομένα κάνουν δυνατή τήν a priori μέθοδο πού θά τά ἐπεξεργαστεῖ· ἡ Ἐμπειρία *θέτει* τά ζητήματα καί ὁ Λόγος δίνει τή *λύση*". Ἐν συνόψει καί σύμφωνα μέ ὁρισμένες προεκτάσεις: ὁ Βασίλειος ἀποδίδει κεφαλαιώδη σημασία στή νόηση, τήν ὁποία ἐκλαμβάνει ὡς ἐφαλτήριο γιά τή συσχέτιση τῶν παραστάσεων καί γιά τόν ἐντοπισμό ὁμοιοτήτων καί διαφορῶν ἀνάμεσα στά ὄντα. Συγχρόνως, τήν θεωρεῖ ὡς τήν πηγή τῶν ἐννοιῶν, δηλαδή τῶν παραστάσεων ἐκείνων πού ἔχουν συγκεκριμένο καί μόνιμο περιεχόμενο καί οἱ ὁποῖες ὁδηγοῦν σέ ὁρισμούς, δηλαδή στή σύλληψη τοῦ πράγματος στό ὁποῖο ἀναφερόμαστε καί στή μεταξύ τους σύνδεση τῶν οὐσιαστικῶν γνωρισμάτων του. Σημειωτέον ὅτι ὁ ρεαλισμός πού ὑποστηρίζει ὁ Καππαδόκης ἔχει κυρίως ἐμπειρική προέλευση, σέ ἀντίθεση μέ τόν Εὐνόμιο, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἔχουμε ἀναφέρει, ἀποδέχεται τόν μεταφυσικό, μέ το νά ὑποστηρίζει τήν a priori ἐκ Θεοῦ ἐνύπαρξη τῶν ὀνομάτων στήν ἀνθρώπινη συνείδηση. Ποιά θά ἦταν ὅμως ἡ συμμετοχή τοῦ ἀνθρώπου στήν προοπτική τῆς σωτηρίας του ἄν τά πάντα παρείχοντο μόνον ἀπό τόν Θεό; Κατά τή χριστιανική διαδσκαλία, ὁ ἄνθρωπος ἔχει τό προνόμιο νά 'ἀναμετρᾶται' διαλεκτικά μέ τόν κόσμο τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας καί, σ᾽ ἕνα ἑπόμενο ἐπίπεδο, μέ τόν ἴδιο τόν δημιουργό του. Βλ. ἐνδεικτικά N. Berdiajew, *Θεῖον καί Ἀνθρώπινον*, μτφρ. Πρ. Ἀντωνιάδης, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 1971· D. Staniloae, *Ὁ Θεός, ὁ κόσμος καί ὁ ἄνθρωπος*, ἐκδ. Ἁρμός, Ἀθήνα 1990.

28. Πρόκειται γιά τή συζήτηση ἀναφορικά μέ το ἄν ἡ οὐσία ἀποτελεῖ τήν ὀντολογική βάση ἀνάπτυξης τῶν ἰδιοτήτων ἤ ἄν ἡ σύνθεση τῶν ἰδιοτήτων συντελεῖ στή διαμόρφωση τῆς οὐσίας. Ἄν ἰσχύει ἡ δεύτερη περίπτωση, ἡ οὐσία ὁδηγεῖται στήν

διάκριση πρωτογενῶν καί δευτερογενῶν συμβεβηκότων[29]. Ἐδῶ γίνεται ἀναφορά σέ διακρίσεις πού ὁριοθετοῦν ὑποχρεωτικές προτεραιότητες καί ἐξαρτήσεις, ἡ ἀνατροπή τῶν ὁποίων θά ἐπιφέρει σύγχυση στή συνείδηση ὡς πρός τά ὀντολογικά δεδομένα κατά τήν ἐξειδικευμένη διάρθρωσή τους στήν περιοχή τῆς Κοσμολογίας. Γενικεύοντας θά σημειώναμε ὅτι ὁ Καππαδόκης θεολόγος ἔχει σαφή αἴσθηση τῆς σχέσης πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στήν ὀντολογία καί τή γνωσιολογία καί τῶν συμβατοτήτων ἤ ἀκολουθιῶν πού μεταξύ τους πρέπει νά ἀναπτύσσονται, προκειμένου νά ἀποφευχθεῖ τόσο ἡ ἅλωση τοῦ ʽεἶναιʼ ἀπό μία ἀχαλίνωτη παρεμβατική λειτουργία τοῦ ʽσυνειδέναιʼ ὅσο καί ἡ παθητική λειτουργία ἤ καί ἡ ἀκύρωση τοῦ τελευταίου. Τό μόνο πού θά μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε εἶναι ὅτι ἐνδεχομένως ἐπιχειρεῖ νά ἐντοπίσει καί τίς παραλληλότητές τους, διότι προφανέστατα καί δέν ὑποτιμᾶ, χριστιανικά στοχαζόμενος, τήν ἀνθρώπινη νοητική δραστηριότητα. Δέν μπορεῖ νά ἀποκλείσει τή γνωστική ἱκανότητα-ἁρμοδιότητα τοῦ ἀνθρώπου νά σχηματίζει ἐννοιολογικούς διακλαδισμούς μέ βάση τά δεδομένα πού τοῦ χορηγεῖ ἡ Θεία Ἀποκάλυψη μέσω τῶν φυσικῶν φαινομένων[30].

κατάλυσή της ὡς ἀρχικῆς αὐθεντικῆς πραγματικότητας. Βεβαίως στό πλαίσιο ἑνός μετριοπαθοῦς νομιναλισμοῦ μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ ἡ θέση ὅτι ἡ κατά περίπτωση οὐσία ἀναπτύσσεται ἀπό κοινοῦ καί συγχρόνως μέ τίς ἰδιότητές της, στήν προοπτική μίας οὕτως εἰπεῖν αὐτοδιαμόρφωσης. Στήν τελευταία ὅμως περίπτωση σαφέστατα καί δέν μπορεῖ νά γίνει συζήτηση περί ὀντολογικῆς θεμελίωσης τῶν ʽκαθόλουʼ παρά μόνον περί γνωσιολογικῆς- λογικῆς ἀποτύπωσής τους. Στή θεολογία τῶν Καππαδοκῶν, τόσο τά ʽκαθόλουʼ ὅσο καί τά ἐπιμέρους συνιστοῦν ἀντικειμενικές πραγματικότητες καί σχετίζονται μεταξύ τους κυρίως μέσα ἀπό τό σχῆμα: ʽἐν-πλῆθοςʼ, στό ὁποῖο κεντρική θέση κατέχει καί ἡ ὕλη, γιά τήν ὁποία ἀπορρίπτεται ἡ ἐκδοχή γιά παθητικότητά της, ἤ ἀκόμη καί γιά μία οὐδέτερη λειτουργία της.

29. Πρόκειται γιά τή διάκριση ἀνάμεσα στίς ἰδιότητες πού θεωροῦνται ὅτι εἶναι σύμφυτες μέ τήν οὐσία ἑνός πράγματος καί στίς ἰδιότητες πού προκύπτουν ὑστερογενῶς καί οἱ ὁποῖες κατά βάση πρέπει νά εἶναι συμβατές μέ τίς πρῶτες καί ἴσως συμπληρωματικές στό περιεχόμενό τους. Οἱ πρωτογενεῖς μάλιστα μποροῦν νά ἐκληφθοῦν ὡς ἀναγκαῖες γιά τήν ἀναγωγή στό εἶναι μιᾶς ὀντότητας. Μέ τίς δευτερογενεῖς κατά βάση γίνεται λόγος γιά τό πῶς μία οὐσία ἐπηρεάζεται ἀπό τίς ἐξωτερικές συνθῆκες καί ἐνεργοποιεῖ ἤ ἀναπτύσσει ἤ ἐμπλουτίζει τά ὑπαρκτικά, μέ τήν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὅρου, δεδομένα τά ὁποῖα ἐκ τῶν φυσικῶν προδιαγραφῶν της κατέχει. Γιά παράδειγμα, ὁ σίτος θά μποροῦσε νά ὑπάρξει καί χωρίς τή λειτουργική ἰδιότητά του ὡς τροφῆς, ἐνῶ θά ἦταν ἀδύνατη ἡ ὕπαρξή του ἄν δέν ἐνεργοποιεῖτο ἐσωτερικά ἡ οὕτως εἰπεῖν ζωική-κινητική διαδικασία γιά νά μετεξελιχθεῖ τό σπέρμα σέ καρπό. Σέ συστηματική βάση τό ζήτημα ἔχει τεθεῖ γιά πρώτη φορά ἀπό τόν Ἀριστοτέλη Βλ. Ἀριστοτέλους *Τοπικά*, Δ' καί Ε' καί *Μετά τά Φυσικά*, Ε'.

30. Βλ. J.-Claude Piguet- Gabriel-Ph. Widmer, ʽLe renversement sémantique

Κατά τήν ἐκτίμησή μας, τό τελικό προϊόν τοῦ Βασιλείου πάντως θά εἶναι ὄχι μόνο νά θέσει τίς βάσεις γιά νά συγκροτήσει ἕνα σύστημα κατηγοριῶν, οἱ ὁποῖες θά εἶναι συγχρόνως καί ὀντολογικές καί γνωσιολογικές ἀλλά καί νά 'συμφιλιώνουν' τό ὑποκείμενο μέ τά ἀντικείμενα στά ὁποῖα ἀναφέρεται. Μέ ἄλλους λόγους, ἡ ἑνότητα καί ἡ ἐσωτερική ποικιλία τῆς συνείδησης νά μπορεῖ νά ἐξακτινώνει τίς προβολές της στίς ἀντίστοιχες καταστάσεις τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας[31]. Ἐξάλλου, ἡ ἐν λόγω συμφιλίωση ἀποτελεῖ καί ἕναν ἀπό τούς κεφαλαιώδεις στόχους τῆς Χριστιανικῆς Θεολογίας καί ἀντανακλᾶ τή θέση της ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν πρέπει νά ἀπογαλακτίζεται ἀπό τό φυσικό περιβάλλον, ἀφοῦ ἀπό κοινοῦ ἀποτελοῦν προϊόντα τῆς ἐκδήλωσης τῶν θείων ἐνεργειῶν[32]. Καί ἀναφορικά μέ τό περιεχόμενό τους, οἱ Καππαδόκες Πατέρες συγκρότησαν μία συστηματική θεωρία, ἡ ὁποία ἀπασχόλησε

---

dialogue d'un théologien et d'un philosophe', Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 16(1991), ὅπου ἐνδεικτικά διαβάζουμε: "Un problème est le suivant: y a-t-il des niveaux dans l'experience, auxquels correspondraient des niveaux dans le langages qui expriment, transcrivent on traduisent ces expériences?" (σ. 119) καί "Théologiens et philosophes entendent parler sur la Réalité; ils doivent donc chercher le type de Langage qui soit leur et qui puisse être mis en correspondance avec le Réalité. Or, entre la Réalité et le Langage qui entend porter sur elle, la Pensée a toujours servi de médiation: assurée, de façon traditionnelle, par les concepts" (σ. 133).

31. Ὁ Γ. Παναγόπουλος παρατηρεῖ σχετικῶς μέ τόν συστηματικό χαρακτήρα συγκρότησης τῆς ἐπινοίας ἀπό τόν Βασίλειο: "Ὁ ὅρος 'ἐπίνοια' χρησιμοποιεῖται ἀπό τό Βασίλειο τόσο πρός δήλωση τῆς ἐννοιακῆς παράστασης ('σημαινόμενον') ὅσο καί τῆς διανοητικῆς διαδικασίας σχηματισμοῦ της. Ἡ ὑπό ἐξέταση θεωρία ἀφορᾶ τήν 'ἐπίνοια' ὑπ' αὐτή τή δεύτερη σημασία της, ἐξηγεῖ δέ, στή βάση τῆς σύζευξης τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων μέ τή διανοητική ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου, τόν τρόπο λεπτομερέστερης συγκρότησης καί ἀκριβέστερου ἀπαρτισμοῦ μιᾶς ἔννοιας πού ἀκολουθεῖ τό γενικό, ἀδιαμόρφωτο καί ἀδιαφοροποίητο ὡς πρός τίς λεπτομέρειες του, ἐννοιακό μόρφωμα πού σχηματίζεται κατά τήν πρώτη ἐπαφή μέ τά ἀσιθητηριακά δεδομένα. Πρόκειται μέ ἄλλα λόγια γιά τήν ἑρμηνευτική περιγραφή τῆς διαδικασίας μετάβασης ἀπό τίς 'φυσικῶς καί ἀνεπιτεχνήτως' σχηματιζόμενες στό ἀνθρώπινο 'ἡγεμονικό' γενικές ἔννοιες στίς λεπτομερέστερα ἀπαρτισμένες ἔννοιες στίς ὁποῖες φτάνουμε χάρη στή 'διάρθρωσιν' καί τή 'διαίρεσιν'- γιά νά χρησιμοποιήσουμε τήν ὁρολογία τοῦ Χρυσίππου" (*Η Στωική Φιλοσοφία*, σ. 165).

32. Βλ. ἐνδεικτικά Ν. Νησιώτης, *Προλεγόμενα*, σσ. 191-209, ὅπου τό ζήτημα συνδέεται καί μέ τή Χριστολογία. Γιά τήν πιό συστηματική θεώρηση τῆς διάκρισης τῆς θείας οὐσίας ἀπό τίς θεῖες ἐνέργειες, βλ. Γρηγόριου Παλαμᾶ, *Περί θείων ἐνεργειῶν καί τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως*, Συγγράμματα (ἐπιμ. Π. Χρήστου), τ. Β', Θεσσαλονίκη 1966, σσ. 96-136.

τόν Χριστιανισμό τῆς Ἀνατολῆς τουλάχιστον ἕως καί τήν ἐποχή τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, μέ καίριες πάντοτε ἀνθρωπολογικές-ἐσχατολογικές- σωτηριολογικές προεκτάσεις.

Γ'. Τό τελικό ἐρώτημα πού ἀναμένει τίς συλλογιστικές τεχνολογήσεις του πρέπει ἀναγκαστικά, λόγω τῆς εἰδικῆς κατεύθυνσης τοῦ κειμένου πού ἐξετάσαμε, νά ἀναφέρεται στό βαθμό γνώσης τῶν θέσεων τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας περί γλώσσας ἀπό τούς πρωταγωνιστές τῆς διαμάχης πού ἀπασχόλησε τήν πρωτοβυζαντινή περίοδο καί πιό εἰδικά: ποιά εἶναι ἡ καταστατική θέση τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου *Κρατύλος* στίς θέσεις πού ὑποστηρίζουν; Κατά τήν ἐκτίμησή μας, συνοπτικά: εἶναι ἰσχυρό τό ἐνδεχόμενο τόσο ὁ Εὐνόμιος ὅσο καί ὁ Βασίλειος νά γνωρίζουν τή σχετική προβληματική πού ἀναπτύχθηκε στόν συγκεκριμένο διάλογο ἀπό τόν Πλάτωνα. Καταρχάς, ὁ Εὐνόμιος, σύμφωνα μέ τόν ἰδιότυπο ἐμμενή ρεαλισμό πού τόν διέπει, θά δεχόταν τή φύσει ἐνύπαρξη τῶν ὀνομάτων καί στά πράγματα, ἐφόσον ὁ Θεός εἶναι τό πρόσωπο πού τά δημιουργεῖ ὡς συγκεκριμένα ἀντικείμενα καί ἄρα τά ὀνοματίζει. Ἑπομένως, γιά νά νομιμοποιεῖται ἡ ἀνθρώπινη ὀνοματοθεσία, πρέπει νά ἀνακαλύπτει ὅ,τι ἐκ Θεοῦ ἔχει ἀποκαλυφθεῖ. Κατά βάση ὁ Εὐνόμιος δέν θά εἶχε ἀντιρρήσεις νά δεχθεῖ ὅτι διεισδύοντας στήν ἐσωτερικότητά του ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει τό τί ἔχει χορηγήσει στά πράγματα ὁ Θεός. Στό σημεῖο αὐτό χρειάζεται νά ἀναφέρουμε ὅτι στά ἕξι πρῶτα κεφάλαια τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου ὁ Σωκράτης παρατηρεῖ ὅτι τά πράγματα ὡς πρός τήν καθεαυτότητά τους ἔχουν τήν οἰκεία τους οὐσία, τίς δικές τους ἰδιότητες καί ὑπόκεινται στίς μεταβολές πού προσιδιάζουν στήν ὀντολογική ὑφή τους. Οἱ ἄνθρωποι λοιπόν εἶναι ὑποχρεωμένοι νά ὀνομάζουν τά πράγματα ὅπως ἀκριβῶς εἶναι καί ὄχι κατά τό δοκοῦν. Κατά συνέπεια, ἡ ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων ἐξαρτᾶται ἀπό τό ἄν ἀποδίδουν ἀκριβῶς τήν ὀντολογική ἰδιαιτερότητα τῶν πραγμάτων. Στό 43 μάλιστα κεφάλαιο ὁ Σωκράτης ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀληθινή γνώση πηγάζει ἀπό τά ἴδια τά πράγματα καί ὄχι ἀπό τά ὀνόματά τους, ἐπιμένοντας ἔτσι στό ἀντικειμενικό -ἤ στό ρεαλιστικά a priori- κριτήριο τῆς ἀληθείας. Εἶναι προφανές -καί αὐτό ἀναδεικνύεται μέσα ἀπό τόν διάλογο- ὅτι ὁ Πλάτων ἀποκλείει τή συμβατική καί κατά τίς ἰδιάζουσες κοινωνικές, ἱστορικές καί πολιτιστικές συνθῆκες χρήση τῶν ὀνομάτων. Σύμφωνα μέ τά ἀνωτέρω, θά ὑποστηρίζαμε μέ κάθε ἄνεση ὅτι ὁ Βασίλειος θά συμφωνοῦσε μέ τίς θέσεις πού διατυπώνει ὁ Σωκράτης, καθότι, ὅπως διαπιστώσαμε, θεωρεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀποδίδει τά ὀνόματα μέσα ἀπό μία συνεπῆ παρακολούθηση τῆς οὐσίας καί τῶν λειτουργιῶν τῶν πραγμάτων. Ὡστόσο, δέν θέτει ἐδῶ ὡς ζήτημα πρός ἐξέταση το ἄν τά ὀνόματα ἐνυπάρχουν φύσει στά πράγματα. Παραμένει στή συνεπή ἀντιστοιχία τοῦ

νοοῦντος ὑποκειμένου μέ τό νοούμενο ἀντικείμενο ὡς σημαίνοντος-σημαινομένου, ἀποφεύγοντας μάλιστα νά διεξέλθει συστηματικά καί τό ζήτημα περί τῶν ἑρμηνευτικῶν διεξόδων, διατηρώντας ἔτσι σέ κάποιο βαθμό καί τίς ἀρχές τοῦ ἀποφατισμοῦ στό πεδίο τῆς Κοσμολογίας. Ὅθεν, ἐκθύμως θά συμφωνοῦσε μέ τήν ἀκόλουθη ἐπισήμανση τοῦ Th. Nagel: "Ὑπάρχει ἐπίσης, τό ἐρώτημα του ἄν μποροῦμε νά σκεφθοῦμε γι᾽ αὐτά τά πράγματα 'ὅπως εἶναι καθεαυτά' ἤ μόνον 'ὅπως ἐμφανίζονται σ᾽ ἐμᾶς'. Ἀλλά αὐτό πού ὑπάρχει ἤ αὐτό πού συμβαίνει δέν συμπίπτει ἀναγκαστικά μέ αὐτό πού εἶναι δυνατὸ ἀντικείμενο τῆς σκέψης μας" (*Ἡ θέα ἀπό τό πουθενά*, σ. 163). Βεβαίως ἡ γνώση πού ἔχουν οἱ οἱ δύο θεολόγοι περί τῶν γλωσσικῶν ἀνιχνεύσεων τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δέν ἐξαντλεῖται στόν Πλάτωνα. Ἀνάλογες τάσεις -καί μάλιστα ἰδιαίτερα συστηματικές- συναντῶνται καί στό *Περί Ἑρμηνείας* τοῦ Ἀριστοτέλους καί στούς Στωϊκούς καί στούς ἀλεξανδρινούς Γραμματικούς καί στήν *Ἐννεάδα* VI,2 τοῦ Πλωτίνου. Πρόκειται γιά συζητήσεις πού θά ἀπασχολοῦσαν ἰδιαίτερα τήν περιρρέουσα πνευματική ἀτμόσφαιρα τῆς ὕστερης ἑλληνιστικῆς περιόδου. Ἐξάλλου, δέν πρέπει νά μᾶς διαφεύγει ὅτι τήν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Βασιλείου περί ἐπίνοιας καί περί γενικότερων προβληματισμῶν γιά τή γλώσσα ἐπεξέτεινε ὁ ἀδελφός τοῦ Γρηγόριος ὁ Νύσσης κυρίως στήν πραγματεία του *Κατά Εὐνομίου*, στοιχεῖο-κλειδί γιά τίς ἔρευνες πού ἐλάμβαναν χώρα κατά τήν πρώιμη βυζαντινή περίοδο. Ἡ συνοπτική ἀναφορά μας στόν *Κρατύλο* στόχευε ἁπλῶς στό νά ἀναδείξει τό ὅτι ἡ διαμάχη Βασιλείου-Εὐνομίου μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ ἕνα τέτοιο ἱστορικό βάθος πού θά ἐξασφαλίσει την, στό μέτρο τοῦ ἐφικτοῦ, ἀντικειμενική, ἐρευνητική καί ἑρμηνευτική προσέγγισή της. Στό πλαίσιο μάλιστα μιᾶς νέας ἐρευνητικῆς συζήτησης θά πρέπει νά ἐξετασθεῖ τό πῶς στά ὅσα ἐξετάσαμε μπορεῖ νά ἀναδειχθεῖ καί ἡ διαμάχη νομιναλισμοῦ-ρεαλισμοῦ, κυρίως ὅσον ἀφορᾶ στή διάκριση ἤ στή συνωνυμία ἀνάμεσα στούς ἀφηρημένους ἤ στούς συγκεκριμένους ὅρους. Γιά τίς συζητήσεις πού διαλαμβάνονται στόν ἀνωτέρω πλατωνικό διάλογο, παραπέμπουμε ἐνδεικτικά στό ἄρθρο τοῦ Γεωργ. Ἀναγνωστόπουλου, "Πλάτωνος Κρατύλος: Οἱ δύο θεωρίες τῆς ὀρθότητας τῶν ὀνομάτων", *Πλάτων*. Ἀφιέρωμα στόν Δ. Ζ. Ἀνδριόπουλο, ἐκδ. Παπαδήμας, Ἀθήνα 2002, σσ. 587-650. Ὡστόσο χρειάζεται νά παραμείνουμε γιά ὁρισμένες περαιτέρω διευκρινίσεις στή διάκριση περί τῆς φύσει ἤ θέσει παρουσίας τῶν ὀνομάτων. Παραπέμπουμε σχετικῶς στήν M.S. Troiano, ἡ ὁποία προβαίνει σέ μία ἱστορική καί συστηματική ἀνάδειξη τοῦ ζητήματος τόσο στή νεοπλατωνική ὅσο καί στή χριστιανική σκέψη καί, μεταξύ ἄλλων, σημειώνει τά ἀκόλουθα γιά τό ζήτημα πού μᾶς ἀπασχόλησε: "Viceversa Basilio prima e Gregorio di Nissa poi

affermano coerentemente la tesi dell'origine umana dei nomi, che sono dunque thesei. Circa il rapporto tra nome ed oggeto significato essi fenno loro la tesi che vuole in nomi in relazione con la natura delle cose, dunque physei"· «Ammonio arriva poi alla conclusione che il secondo dei significati del physei si accorda col secondo dei significati del thesei: i nomi in questo imposti dall'onomaturgo sono thesei, in quanto sono in relazione con la natura delle cose sono physei. Egli ravissa quindi in questa posizione conciliativa la dotrina di Platone, espressa da Socrate nal Cratilo, e di Aristotele»· «Dunque la posizione di Basilio e di Gregorio e propriamente la terza, che dal Danielou e stata definita scientifica. Ma e restrittivo limitare la matrice della dotrina dei Cappadoci ai grammatici, cui piuttosto vanno associati gli stoici, qui esclusi dallo Steinthal. Anzi, dal momento che il problema e di carattere pretamente filosofico, cercheremo i punti di contatto con lo Stoicismo» («I Cappadoci e la questione», ὅ.π., σσ. 338,339-340,343-344).

Ἐν κατακλεῖδι: Ἡ διαμάχη Εὐνομίου-Βασιλείου ἀναδεικνύει το ὅτι στό Βυζάντιο, ἤδη ἀπό τόν πρῶτο αἰώνα τῆς σύστασής του, ἡ σύζευξη τῆς θεολογίας μέ τή φιλοσοφία εὑρίσκεται στό προσκήνιο -μία ἀνάλογη μάλιστα τάση παρατηρεῖται τήν ἴδια ἐποχή καί στή Νεοπλατωνική Σχολή- καί ὅτι ἄνετα θά μπορούσαμε νά διατυπώσουμε λόγο γιά Χριστιανική Φιλοσοφία. Βεβαίως ὑπό τή ρήτρα ὅτι ἡ φιλοσοφία τίθεται στήν ὑπηρεσία τῆς θεολογίας καί χρησιμοποιεῖται κυρίως ὡς τό ἔγκυρο ἐκεῖνο ὑλικό πού θά θεμελιώσει μέ ἐπιχειρήματα καί θά ἀποτυπώσει μέ ἔννοιες μία θεωρητική δογματική στόχευση. Καί οἱ δύο θεολόγοι, κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον, ἀνανεώνουν τόν φιλοσοφικό λόγο, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι τόν ἐντάσσουν -καί ἐν μέρει τόν γονιμοποιοῦν- σέ μία νέα θεωρητική καί πολιτιστική συνθήκη. Θά ὑποστηρίζαμε ἑπομένως ὅτι συντελοῦν, ἔστω καί ἀπό διαφορετικές μεταξύ τούς διαδρομές, ὥστε νά διαμορφωθεῖ ἕνα σύστημα κατηγοριῶν πού ἔχουν θεολογικές στοχεύσεις καί φιλοσοφικές στηρίξεις. Ἡ auctoritas ἀναζητεῖ τίς ἐπικυρώσεις της καί στήν ratio. Μέτ᾽ ὀλίγον ὁ Γρηγόριος Νύσσης θά συνεχίσει, μέ ἰδιαίτερη ἐπιτυχία, το ἐν λόγω ἐγχείρημα. Ἔτσι, ὁ βυζαντινός κόσμος ἔρχεται στό πολιτιστικό προσκήνιο καί ὡς μία συνάντηση τῆς χριστιανικῆς πίστης μέ τόν ἀρχαῖο ἑλληνικό ὀρθολογισμό, σύζευξη κεφαλαιώδης, ὅπως διεπιστώθη, γιά τήν ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν. Ὅ,τι ἀπομένει σέ κάθε περίπτωση ἔρευνας εἶναι νά ἐντοπίζονται οἱ πηγές, ἄμεσες ἤ ἔμμεσες, ἀπό τίς ὁποῖες ἀντλοῦν φιλοσοφικό ὑλικό οἱ βυζαντινοί θεολόγοι, ὥστε νά διαρθρωθεῖ, στό μέτρο τοῦ ἐφικτοῦ, μία ἀντικειμενική παρουσίαση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καί τῶν πολλαπλῶν συζεύξεών της μέ τούς ὑπόλοιπους θεωρητικούς κλάδους ἀναφορικά μέ τήν περίοδο

ἀπό τόν 4ο -15ο αἰώνα. Ἐκτιμοῦμε ὅτι μία τέτοια παρουσίαση θά τροφοδοτήσει καί τίς ἐπιστημονικές ἔρευνες στίς συστηματικοῦ τύπου διαδρομές τῆς φιλοσοφίας σ᾽ ἕναν χῶρο πού διέπεται κυρίως ἀπό μυστικῆς ὑφῆς προϋποθέσεις καί ἀναγωγές. Ἐνδεικτικά θά ἀναφέρουμε ὅτι προσωπικότητες ὅπως ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός καί ὁ Ἀρέθας Καισαρείας συνιστοῦν σαφῆ παραδείγματα τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἡ θεολογία προέβη σέ μία γόνιμη ἀνάκτηση τῆς φιλοσοφίας, χωρίς νά μειώνει τίς παραδοσιακά διαμορφωμένες καταστατικές ὁριοθετήσεις της. Παράλληλα, ἔδειξαν τό πῶς εἶναι θεωρητικά ἐφικτή ἡ θεολογία ὡς scientia, ἀρκεῖ βεβαίως νά παραμένει σὲ γνωστικά ἐγχειρήματα μόνον ἐπί τῶν φυσικῶν προϊόντων καί τῶν θείων ἐνεργειῶν καί ὄχι ἐπί τῆς θείας οὐσίας.

Κρίνουμε ἀναγκαῖο νά περατώσουμε τή μελέτη μας μέ ὁρισμένες ἀπό τίς σκέψεις τοῦ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, ὁ ὁποῖος στήν πραγματεία τοῦ *Οἱ ἀνατολικοί Πατέρες τοῦ τετάρτου αἰώνα*, (μτφρ. Παναγιώτης Πάλλης). Ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 130-140, ἐνασχολεῖται μέ τό θέμα τῆς διαμάχης Εὐνομίου-Βασιλείου: "Ὁ Βασίλειος ἀντικρούει τήν ἰδέα τῆς ἄμεσης καί κατ' εὐθείαν κατανοήσεως τοῦ ἀντικειμένου ὡς ἑνός ὅλου, διά μέσου τῆς ὁποίας τό ἀντικείμενο ἀποκαλύπτεται στό νοῦ ὅτι εἶναι παρόν καί πραγματικό, μέ τήν ἰδέα του γιά τή μεταγενέστερη πνευματική ἀνάλυση ἡ ὁποία παγιώνει τήν κατανόηση μέ ἐπιπρόσθετες ἔννοιες καί λέξεις. Αὐτή ἡ μεταγενέστερη κατανόηση διαμορφώνεται ἤ "ἀνακαλύπτεται" ἀπό τό νοῦ, ἀλλά αὐτό δέν ἀφαιρεῖ τήν ἀντικειμενικότητά της. Γιά τόν Βασίλειο, ἡ δραστηριότητα τοῦ νοῦ, καθώς φθάνει στήν κατανόηση διεισδύοντας στό ἀντικείμενο πού θεωρεῖ, εἶναι τό βασικό γνώρισμα τῆς γνώσεως" (σ. 133).

Stefanos Athanasiou,
Promovend der Ludwig Maximilians Universität München

Jesus der Geschichte oder Christus der Kirche?

Das Jesus Buch des Papstes und die Reaktionen aus der theologischen Welt

Einführung

Vor etwas mehr als einem Jahr kam das mittlerweile und eigentlich gleich nach seiner Ersterscheinung weltberühmte *Jesus Buch des Papstes*[1] heraus. Zum ersten Mal in der Geschichte wagte es bzw. erwünschte es ein Papst von Rom eine systematische Monographie über Jesus von Nazareth, den Menschen der seit seiner Erscheinung nicht nur Verwunderung jedoch auch Zwietracht bezüglich seiner Person geschaffen hat, herauszugeben. So sieht man im laufe der Geschichte, dass gleich nach dem „Tod" Jesu die Diskussion über seine Person und vor allem seiner Identität auf fackelte. Wer war dieser Tischler aus Nazareth Namens Jesus, der eine Neue Lehre, ein Neues Testament, dass sich auf dem Alten Traditionen des jüdischen Glaubens stützen sollte, lehrte?

Die *Jesusfrage* führte dazu, dass sich zu allen Zeiten seit ihrer Erscheinung verschiedenen Antworten und Stellungnahmen zur Beantwortung dieser Frage ergaben. War Jesus ein einfacher Mensch... war er Gott...oder war er ein Wesen zwischen diesen zwei Instanzen? Arianismus, Apolinarismus, Nestorianismus und viele andere häretische Strömungen führten dazu, dass sich die Kirche als Gesamtheit mit dieser Frage auseinandersetzten musste, nicht zuletzt um so auch ihre eigene Lehre, ihren eigenen Glauben zu definieren. So entstanden

---

1. Joseph Ratzinger Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg im Breisgau 2007.

auf die Provokation der verschieden häretischen Strömungen hin die dogmatischen Lehrentscheide der Kirche bezüglich der Person Jesu, die alle auf Ökumenischen Synoden festgelegt wurden. Hierbei interessierte die Kirche immer nur eines, Jesus als Christus den Logos zu identifizieren, der durch den Heiligen Geist und die Jungfrau Maria Mensch geworden ist, damit die Rettung der Menschheit durch die gleichzeitige Gottheit und Menschheit Jesu Christi gewehrleistet wird. Man sollte meinen, dass nun nach 2000 Jahren Christentum auf dieser Erde die Diskussionen über die Jesusfrage ausdiskutiert wurden und das durch die Antworten der Ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends wie sowohl auch der Heiligen Mütter und Väter der Kirche jegliche Problemstellungen bezüglich der Person Jesu Christi aus dem Weg geschaffen worden sind. Wahrhaftig sind die Fragen bezüglich der Person Jesu von der Kirche in ihrer Gesamtheit, was die ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausend angeht, beantwortet worden. Jedoch entstanden und entstehen weiterhin in der Geschichte Zweifel und verschiedene Ansichten[2] bezüglich der Person Jesu.

Die Kirche wird aufgerufen während der gesamten Heilsgeschichte – Oikonomia - immer wieder diese Wahrheit des Neuen Bundes

---

2. Hier sehen wir es für angebracht, zu betonen, dass jeglicher Zweifel von einzelnen Personen oder Gruppen in der Geschichte bezüglich der Person Jesu Christi von Anfang an nie aufgehört haben. Immer gab es diese Agonie des Arius, der den Gottmenschen nie ganz als wahren Gott anerkennen konnte. Nicht zuletzt spiegelte sich die selbige Agonie auch während der gesamten Zeit der letzten zwei Jahrhunderte wider, wo der Kampf der Religionskritiker gegen die Kirche und auch Christus an sich nie aufgehört haben. „Gott ist tot" war die Proklamation die verlautbart wurde und die leeren Kirchen, besonders im Westen, wurden als Grab dieses toten Gottes Angesehen. Ohne Zweifel kann ein Jesus der kein Christus ist nur zu diesem Ergebnis führe. Ein Jesus der Geschichte fern und getrennt von Christus, kann nur ein Mensch sein, dessen leben damals am Kreuz an einem Hügel außerhalb von Jerusalem aufgehört hat zu existieren. Ein Glaube an einem solchen Gott, nämlich einen toten, kann nur zu einer toten Kirche, fern von jeglicher Hoffnung führen. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass man auch diesen Menschen, die einer solchen Auffassung sind, nicht den Titel des „Theologen" absprechen darf. Durch ihre Agonie, die sich in ihrer Kritik widerspiegelt, führen sie einen offenen Dialog mit der Gesellschaft und in letzter Linie sogar mit Gott selbst. Sie sprechen über Gott und die Kirche und legen genau dies kund was sie nicht verstehen. Sie bilden deshalb immer ein wichtiges Kriterium der selbigen theologischen Diskussion. Deshalb sollte man ihnen nie die Tür versperren, sondern ihnen lieber mit einem offenen Ohr zuhören und ihre Kritik mit allem Ernst wahrnehmen. Und wer weiß, vielleicht steckt sogar in einer oder anderen Kritik eine versteckte Wahrheit?

des Neuen Testamentes in die jeweilige Zeit zu übertragen und zu entschlüsseln. Diese Wahrheit die der vierte Evangelist in seinem Prolog bekennt nämlich, dass *„der Logos Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat*"[3]. Genau diese Wahrheit versucht auch Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI. durch sein Buch kundzugeben. Sein anliegen war es, wie er selbst sagt *„den Versuch zu machen, einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den „historischen Jesus" im eigentlichen Sinne darzustellen*" mit der Überzeugung, dass *„die Leser sehen können, dass diese Gestalt viel logischer und auch historischer betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden. „Ich denke"* sagt der Papst, *„dass gerade dieser Jesus – der der Evangelien – eine historisch sinnvolle und stimmige Figur ist*".[4]

Wie man sich denken kann, waren die Reaktionen auf dieses Jesus Buch nicht wenige und dies letztlich nicht nur, weil der selbige Papst in seinem Vorwort zum Dialog einlädt indem er sagt, *„dass es jedermann frei steht, ihm zu wiedersprechen*"[5], sondern auch weil ein Buch eines obersten Kirchenführers und besonders des Papstes von Rom immer großes Interesse und Aufmerksamkeit erregen wird. Im vorliegenden Artikel werden wir nun versuchen auch anhand der verschiedenen Reaktionen aus der theologischen Welt zu sehen, welchen Jesus der Papst vorstellen möchte. Hierbei werden wir stets versuchen die Bitte des Papstes nachzugehen sein Buch mit *„Vorschuss an Sympathie"*[6], zu betrachten.

Da die Reaktionen besonders aus dem biblischen Reihen sehr heftig und oft auch kontrovers waren, erlauben wir uns besonders diese immer wieder zu erwähnen ohne natürlich die Reaktionen aus dem systematischen Raum der Theologie zu vernachlässigen.

Zum Schluss unseres Artikels sahen wir es für angebracht separat die Äußerrungen Gerd Lüdemanns gegen das Papstbuch in einem eigenem Paragraphen zu betonen, da diese unserer Meinung nach ohne Zweifel die bösartigste und ungerechteste gegenüber des Papstbuches war.

Ohne Zweifel können in einem Artikel dieser Größe nicht alle Reaktionen auf das Jesus Buch des Papstes berücksichtig werden. Wir haben jedoch versucht die verschiedenen Reaktionsrichtungen durch die Auswahl verschiedener stellvertretender Personen in unserem Artikel

---

3. Vergl. Joh 1,14.
4. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 20 f.
5. Vergl. Joseph Ratzinger Benedikt XVI., a.a.O. S. 22.
6. ebd.

widerzugeben, damit so dem Leser die Problematik in der heutigen Jesus– Christusforschung klar gemacht wird.

Der neutestamentliche Jesus und der Christus der Kirche

Besonderes Interesse bezüglich des Jesus Buches des Papstes zeigte sich wie es zu erwarten war aus den Reihen der Neutestamentler. Als Systematiker beschäftigte sich der Papst mit dem Kernpunkt der neutestamentlichen Wissenschaft, nämlich der Auslegung und Kritik der Texte des Neuen Testamentes bezüglich der Person Jesu. *„So hat er das Jesusbuch"* bemerkt Th. Söding, *„geschrieben: als systematischer Theologe, der Schriftauslegung treibt. Ihn interessiert kaum die Sozialgeschichte der Jesusbewegung, die Entstehungsgeschichte der Evangelien berührt er nur am Rand an. Umso mehr interessiert ihn die Theologie Jesu. Sie beleuchtet er mit Hilfe der Kirchenväter, um ihretwillen geht er auf das Zeugnis der ganzen Heiligen Schrift beider Testamente zurück"*[7].

Wahrhaftig möchte Ratzinger-Benedikt XVI eigentlich genau das Aufzeigen, was der Kirche von der Urgemeinde bis zur ihrer heutigen Existenz schon immer klar war, was sich letztendlich auch auf den häufigen Bezug der Kirchenväter in seiner Monographie zeigt, nämlich, dass Jesus der Geschichte Christus der göttliche Logos ist. Anastasios Despotis mag vielleicht mit seiner Meinung recht haben, dass das Jesus Buch des Papstes *„ein Ausdruck persönlichen Glaubens ist, der Forschung aber nichts Neues bringt"*[8], jedoch sind wir der Meinung, dass er besonders der westlichen theologischen Forschung etwas altes als neues wieder beschert, nämlich die traditionsgebundene bzw. kanonische Bibelauslegung. Die Bibelwissenschaft hat in den letzten Jahrzenten durch ihre *historisch – kritische Methode* ein großes aufklärendes Werk bezüglich der Bibel bzw. des Neuen Testamentes der Öffentlichkeit geliefert, indem sie die Verschiedenen Quellen bzw. Schriftsteller, Pseudoschriftsteller und jeglicher Art „Anomalien" des Neuen Testamentes aufgriff und betonte.[9] Hierbei wurde jedoch die Tradition der selbigen Kirche fast immer außer acht gelassen, da diese wie es logisch Erscheint, nichts mit dem eigentlichen Text des

7. Thomas Söding, *Zur Einführung: Die Neutestamentler im Gespräch mit dem Papst über Jesus*, in: Th. Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg in Breisgau 2007, S. 13.

8. Vergl. *Athanasios Despotis*, Rezension zum Buch: Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, *Orthodoxes Forum* 1-2 (2007) 295.

9. An dieser Stelle sehen wir es für angebracht, die Meinung Jens Schröters zu erwähnen, die sich gegen diese Polemik des Papstes äußert. Charakteristisch sagt er:

Testamentes zu tun hatte. Hierbei wurde vergessen, dass die Schriften unabhängig ihres Schriftstellers immer in der Tradition der Kirche, ja zu Guter letzt von der Tradition und Identität der Kirche selbst verfasst und erhalten wurden. Die Evangelisten, jeder von ihnen, verfasste nicht seine vollkommen persönliche Christologie bzw. Auffassung bezüglich der Person Jesu, sondern die eine Wahrheit der Kirche, die sie von Anfang an schon innerhatte nämlich, dass Jesus der Gott Logos ist.

Der Papst betont dies in seinem Vorwort indem er auf eine These Schnackenburgs antworte: „*Das Problematische an Schnackenburgs Verhältnisbestimmung zwischen Tradition und geschehener Geschichte erscheint für mich sehr deutlich in dem Satz: „Die Evangelien wollen den geheimnisvollen, auf Erden erschienenen Gottessohn gleichsam mit Fleisch umkleiden...". Ich möchte dazu sagen*" bemerkt der Papst „*Sie brauchten ihn nicht mit Fleisch zu umkleiden, er hatte wirklich Fleisch*

„*Auch die Unterscheidung von echten und unechten Paulusbriefen ist nicht von Belang, wie etwa die mehrfache Berufung auf den Epheserbrief als einen Brief des „heiligen Paulus" zeigt. Dieser Zugang ermöglicht es, die Jesusüberlieferungen unabhängig von ihrer Einbindung in das jeweilige Evangelium und ohne eine Beurteilung ihres überl ieferungsgeschichtlichen Status für ein Bild des „historischen Jesus" heranzuziehen. Das Verfahren, neutestamentliche Stellen miteinander in Beziehung zu setzen und mit alttestamentlichen Stellen zu kombinieren, erinnert dabei an die Exegese der Kirchenväter, die in ähnlicher Weise verfahren konnten, weil sie von der Inspiriertheit dieser Schriften ausgingen*" (Jens Schröter, *Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger*, in: Th. Söding (Hg.), *Das Jesus Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg bei Breisgau 2007, S. 127). Der Unterschied zwischen Ratzinger-Benedikt XVI und Schröter befindet sich darin, dass Ratzinger wahrhaftig von einer von Gott inspirierten Schrift ausgeht. Schröter dagegen zweifelt, wie wir im oben erwähnten Text gesehen haben, so eine Inspiration eher an. Er wirft dem Papst vor, eine „Exegese der Kirchenväter" zu betreiben und damit zweifelt er die gesamte Exegese der Kirche an. Für Schröter gibt es also keine inspirierte Schrift, sondern nur einen überlieferungsges chichtlichen Status der Schriften, die unabhängig von der Inspiration und letzten Endes von der selbigen Gemeinde-Kirche sind. Man trennt durch diesen Weg den Text von der Gemeinde – Kirche und reißt ihn so von seinem Umfeld heraus. Die Inspiration der Schrift liegt nicht darin, dass alle Schriften die selben Ereignisse exakt mit der gleichen Art und Weise wiedergeben, sondern eher darin, dass sie versuchen die eine Wahrheit, an der die Urkirche glaubte, an die verschiedenen Gemeinden, ob diese Juden-Christen oder Heiden-Christen waren mitzuteilen. Dass dort verschiedene Sprachbausätze und Formulierungen nötig waren, ist unserer Meinung nach kein Grund jegliche Inspiration von der Schrift abzuerkennen. Im Gegenteil! Dadurch, dass die selbe Wahrheit, die selbe Intention in allen Schriften mit anderen Ausdrucksformen dargestellt wurde, beweist die Inspiration der Schrift, die letzten Endes der Geist der Kirche ist.

angenommen".[10] Hierbei mag es bei den verschiedenen Evangelisten und neutestamentlichen Schriftstellern historische Unterschiede und Differenzen geben, jedoch darf man hierbei nicht vergessen, dass jeder dieser Schriftsteller die EINE Wahrheit aus seinem persönlichen Blickwinkel aufgefasst und niedergeschrieben hat. Es mögen historische Unterschiede und Differenzen existieren, jedoch sind sich alle der Einen Wahrheit bewusst, dass sie den Gemeinden und letztendlich den folgenden Generationen weiter geben wollten, nämlich die Lehre Jesus, den sie als Gott sahen.

Es sind nicht die neutestamentlichen Schriftsteller bzw. die Evangelisten, die die Theologie der Kirche erschufen, sondern die Kirche hatte von selbst die Theologie aus der diese Schriftsteller ihre Schriften heraus projizierten. Die Gefahr, die entstehen kann, wenn man die Schriften separat ohne die Theologie bzw. Tradition der Gemeinde – Kirche sieht, ist eine Theologie vorzustellen die nichts mit dem eigentlichem Ziel des Schriftstellers zu tun hat. Dies erkennt letztendlich auch der Papst an, indem er folgende Gefahr betont: „*Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichristen werden. Das sagt uns nicht erst Solowjew, das ist die innere Aussage der Versuchunsgeschichte selbst. Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesus, der Demontage des Glaubens geflochten worden... Das theologische Streitgespräch zwischen Jesus und dem Teufel ist eine alle Zeiten betreffender Disput um die rechte Schriftauslegung, deren grundlegende hermeneutische Frage die Frage nach dem Gottesbild ist*".[11]

Dieter Sänger, hat unseres Erachtens recht wenn er mit nachdruck betont, dass „*die bisherige Jesusforschung, soweit sie primär am historisch fassbaren interessiert ist, in einer Aporie befangen ist. Ihre Grundannahme, erst eine kritische Analyse der kerygmatisch überformten Überlieferung führe zur ältesten Jesustradition, wirke sich dysfunktional aus. Denn dadurch werde die in den Evangelien begegnende Gestalt Jesu von vornherein zu einer ungeschichtlichen Abstraktion erklärt und ihr jede Historizität abgesprochen.*"[12] Eine scholastische historisch-kritische Methode führt also in die entgegengesetzte Richtung als die, die die historisch-kritische Methode

10. Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, a.a.O., S. 13.

11. Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, a.a.O., S. 64 f.

12. Vergl. Dieter Sänger, *Anmerkungen zu einem angestrebten Paradigmenwechsel*, in: Th. Söding (Hg.), *Das Jesus Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg bei Breisgau 2007, S. 111.

eigentlich einschlagen wollte und will. Anstatt also den wirklichen Jesus der Geschichte zu erforschen, der der Christus der Kirche ist, hat sie mehre unterschiedliche Jesustypen hervorgebracht, die zur Unstimmigkeit und Verwirrung führten. Es besteht so die Gefahr den wahren Jesus Christus als etwas mythologisches abzustempeln, und ihm so letzten Endes auch seine historische Existenz abzusprechen.

Mit schweren Herzens wurde besonders von Seiten der neutestamentlichen Exegese die Kritik des Papstes bezüglich der historisch–kritischen Jesusforschung aufgenommen.[13] So schreibt der Neutestamentler Knut Backhaus erinnernd an Sören Kierkegaar, dass *„den Jüngern aller Zeiten einen Herzschlag weit entfernt, zwei Jahrtausende Abstand keine Rolle spielen. Und so habe Jesus auch keine Dozenten berufen, sondern Nachfolger. Als „Dozent" vermag ich manche historischen Geltungsansprüche des „Dozenten" in diesem Buch (Papst Buch) nicht zu teilen. Aber – Deo gratias – er betrachtet nicht historische Fragmente. Er sagt, was zu sagen dem Nachfolger gebührt: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes".*[14] Backhaus teilt unseres Erachtens genau diese „Abstufung" zwischen kanonischer ja kirchlicher und wissenschaftlicher Hermeneutik den Leser mit.

Der Papst sagt nicht nur „was ihm zu sagen gebührt ist" sondern er sagt dass, was der Text an sich sagen möchte. Er versucht nicht nur etwas weiterzugeben, was ihm gebührt ist weiterzugeben und was mit der historischen Wahrheit nichts zu tun hat. So sagt der selbige Papst: *„Denn für den biblischen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf*

---

13. Diesbezüglich kritisiert der Papst: *„Die Forschung der historisch-kritischen Forschung führte zu immer weiter verfeinerten Unterscheidungen zwischen Traditionsschichten, hinter denen die Gestalt Jesu, auf den sich doch der Glaube bezieht, immer undeutlicher wurde, immer mehr an Kontur verlor. Zugleich freilich wurden die Rekonstruktionen dieses Jesus, der hinter den Traditionen der Evangelisten und ihrer Quellen gesucht werden musste, immer gegensätzlicher: vom antirömischer Revolutionär, der auf den Umsturz der bestehenden Mächte hinarbeitet und freilich scheiter, bis zum sanften Moralisten, der alles billigt und dabei unbegreiflicherweise selber unter die Räder kommt. Wer mehrere dieser Rekonstruktionen nebeneinander liest, kann alsbald feststellen, dass sie weit mehr Fotografien der Autoren und ihrer Ideale sind als Freilegung einer undeutlich gewordenen Ikone. Insofern ist inzwischen zwar Misstrauen gegenüber diesen Jesus – Bildern gewachsen, aber die Figur Jesu selbst hat sich nur umso weiter von uns entfernt*" (ebd. S. 10. f.).

14. Knut Backhaus, *Christus – Ästhetik, Der „Jesus des Papstes zwischen Rekonstruktion und Realpräsenz*, in: Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg in Breisgau 2007, S. 29.

wirklich historisches Geschehen bezieht. Er erzählt nicht Geschichte als Symbole über geschichtliche Wahrheiten, sondern er gründet auf Geschichte, die sich auf dem Boden dieser Erde zugetragen hat. Das Factum historicum ist für ihn nicht eine auswechselbare symbolische Chiffre, sondern konstitutiver Grund: Et incarnatus est – mit diesem Wort bekennen wir uns zu dem tatsächlichen Hereintreten Gottes in die reale Geschichte".[15]

Der Papst möchte also nicht bloß einen „Christus der Kirche" vorstellen, sondern viel mehr den real in der Geschichte existierenden Jesus Christus. Genau dies greift Backhaus froherweise selbst in seinem Artikel auf, wenn er betont, dass „*der Subjetwechsel vom Gottesreich auf Christus aus der Personalisierung des Heils folgt. Nur so bleibt der Ursprung als Gegenwart, als ein verbindlicher Anfang, der den Weg der Christen mitgeht. Der der Wirklichkeit nächstgelegene Ort solcher ekklesialen Gedächtnisse ist die Eucharistie: „In der Nacht, da er (Jesus) verraten wurde – das ist heute". Dies ist nicht mehr Rekonstruktion und Spurensuche, dies ist mehr: Real – Präsenz".*[16]

Hier greift der Wissenschaftler den Versuch des Papstes dem Leser Christus zu zeigen auf dem Punkt. Umso weniger verstehen wir seine These gegen Ende seines Textes, die wir weiter Oben schon erwähnt haben. Sind denn die Rekonstruktion und Spurensuche nicht auf die Wahrheit hingerichtet? Warum dann die Spurensuche? Unserer Meinung nach richtet sich die selbige Spurensuche und Rekonstruktion auf die Wahrheit hin und diese kann man nur im „Heimatort" des Textes selbst sehen, also in der Kirche.

Der Papst sieht die Kirche als den Ort, wo die Schrift ausgelegt werden soll. „*Soweit die historische Methode sich treu bleibt, muss sie das Wort nicht nur als vergangenes aufsuchen, sondern auch im Vergangenen stehenlassen. Sie kann darin Berührungen mit der Gegenwart, Aktualität ahnen, Anwendungen auf die Gegenwart versuchen, aber „heutig" machen kann sie es nicht – da überschritte sie ihr Maß*"[17]. Nur in der Kirche, den Ort des Evangeliums – der Frohen Botschaft, kann das damalige Wort in das heute projiziert werden und das ist so, weil nach Ratzinger-Benedikt XVI in Jesus „*das wirkliche Gegenüber der Gemeinde, das im Bekenntnis auch Gegenwartsbezug hat, sich der Glaube in Jesus verankern kann*" [18].

Nach dem Papst sieht man dies besonders in der Erzählung über die Bergpredigt im Lukasevangelium. „*An die universalen Bedeutung*

---

15. Vergl. Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, a.a.O., S. 14.

16. Knut Backhaus, a.a.O., s. 27.

17. Siehe Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 15.

18. Chlaus – Peter März, *Auf der Suche nach dem Jesuanische*, in: Thomas

der Predigt, die in diesem Szenario sichtbar wird, ist aber doch wieder spezifisch, dass Lukas – ähnlich wie Matthäus – dann sagte: „Er (Jesus) richtete die Augen auf seine Jünger und sprach.." (6,20). Beides gilt: Die Bergpredigt ist in die Weite der Welt, Gegenwart und Zukunft hinein gerichtet, aber sie verlangt doch Jüngerschaft und kann nur in der Nachfolge Jesu, im Mitgehen mit ihm verstanden und gelebt werden".[19] Das Evangelium also, die Frohe Botschaft, ist für die gesamte Menschheit offen. Jeder kann Teilhaber der Wahrheit werden, ja für jedermann steht die Wahrheit offen es liegt jedem nur daran die Wahrheit zu erkennen. „*Erkennt die Wahrheit und die Wahrheit wird euch befreien*"[20], sagt Jesus zu denen die an ihm Glaubten.

Die Kirche ist also dazu da, die historische wie auch überhistorische Wahrheit bezüglich der Person Christi weiterzugeben und jeden Moment zu bestätigen. Was ist jedoch diese neue Wahrheit in der Person Christi? Christus ist der neue Adam, der neue Moses der sein Volk zu Gott führt. „*In Jesus*" sagt der Papst „*ist die Verheißung des neuen Propheten erfüllt ... Er lebt vor dem Angesicht Gottes, nicht nur (wie Moses) als Freund, sondern als Sohn, er lebt in innersten Einheit mit dem Vater.*"[21]

Durch den Mosesbezug stellt Ratzinger-Benedikt XVI. eine wichtige Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Das Christentum ist dadurch nicht nur eine neue Religion, die aus dem Nichts entsprungen ist, sondern vielmehr eine Fortsetzung des Alten Bundes. Die Kirche ist das neue Israel der neue Bund, die neue Lade der Wahrheit die durch die Wüste der Geschichte „geschleppt" wird, damit sie immer wieder bis hin zum Ende der Zeit diese Wahrheit kundgibt. „*Die Einbindung der Jesus-Geschichte in die Glaubensgeschichte Israels gehört zu den bemerkenswerten stärken der Jesus-Interpretation Ratzingers*"[22], bemerkt Karl-Wilhelm Niebuhr. Durch diese Verbindung zeigt der Papst genau diesen von Anfang an bestehenden Bund zwischen der alten Menschheit – des israelitischen Bundes und der neuen Menschheit – der ökumenischen Kirche.

Kardinal Schönborn betont: „*Im Grunde ist das ganze Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. ein einziger, „symphonischer" Versuch*

Söding (Hg.), *Das Jesus Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg im Breisgau 2007*, S. 83.

19. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 98.

20. Joh 8, 32

21. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 31.

22. Karl-Wilhelm Niebuhr, *Der biblische Jesus Christus. Zu Joseph Ratzingers Jesus-Buch*, in: Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 103.

die „Stimmigkeit“ der Gestalt Jesus als des Einzigen, der unbeschränkt Gott unmittelbar ist, zu erweisen“.[23] Wahrhaftig versucht der Papst hier eine stimmige Symphonie und keine Kakophonie „zu komponieren“. Durch sein Jesusbuch zeigt der Papst, was besonders in der Orthodoxen Theologie häufig diskutiert wird und auch in der Vätertradition der Kirche bestätigt wird. Es gibt in diesem Sinne, keine Trennung zwischen den verschiedenen Bereichen der Theologie. Der eine Teilbereich mischt sich in den anderen Teilbereich der wissenschaftlichen Theologie ein, ohne dass dieser seine Kränzen überscheitet. Letzten Endes befindet sich die eine Wahrheit der Kirche in allen Teilbereichen der Theologie. So kann man auch Th. Söring verstehen wenn er bemerkt: „*Mit Joseph Ratzinger treibt ein Dogmatiker Exegese – aber nicht, damit die Exegese dogmatisch, sondern damit die Dogmatik biblisch und exegetisch wird. Der Stil des Dogmatikers zeigt sich im überragenden Interesse an den Inhalten, an der Grundbotschaft Jesu, an dem „Neuen„, das er gebracht hat.“*[24] Wir würden hier eher sagen, dass sowohl die Exegese dogmatisch wie sowohl auch die Dogmatik biblisch und exegetisch wird, da beide ineinander überlaufen und voneinander Abhängig sind. So wie die Dogmatik die biblische Wahrheit ausdrückt, drückt die biblische Wahrheit die Dogmatik aus, da beide, dass eine und selbige Anzeigen möchten, nämlich den Richtungsweg zur Rettung durch Jesus Christus.

Das Dogma der Kirche und der Glaube des Papstes

Der Papst betont zwar, dass das gesamte Buch „*Ausdruck seines persönlichen Suchens nach dem Angesicht des Herren ist*“[25], jedoch bemerken Michael Schulz und Helmut Hoping richtig, dass es „*den persönlichen Glauben niemals ohne Verwurzelung im Glaubensbewusstsein der Kirche gibt.*“[26] Den Glauben, den Ratzinger-Benedikt XVI ausdrücken will, ist kein personeller Glauben, ein Glauben den der Papst als Person deklarieren möchte, sonder vielmehr der Glaube der Kirche selbst. Andererseits wird der persönliche

---

23. Christoph Kardinal Schönborn, *Der Papst auf der Agora*, in: Thomas Söding (Hg.), *Ein Weg zu Jesus*, Freiburg bei Breisgau 2007, S. 48.

24. Th. Söding, *Auf der Suche nach dem Antlitz des Herren*, in: Th. Söding (Hg.), *Das Jesus Buch des Papstes, Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 137.

25. Vergl. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 22.

26. Vergl. Helmut Hopking /Michale Schulz, Jesus *und der Papst, Systematische Reflexionen zum Jesus Buch des Papstes*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 7.

Glaube durch seine freiwillige Hingabe in den Glauben der Kirche ein persönlicher Glaube der den Glauben der Kirche ausdrückt. So kann man zwischen diesen Beiden nicht mehr klar unterschieden, da sie in einer gewissen Art und Weise in einer hypostatischen Union miteinander geeint sind. So besteht in der Kirche die Freiheit des persönlichen Glaubens, der persönlichen Ausdruckform des Glaubens, wie wir dies weiter oben schon bei den Evangelisten gesehen haben. So kann man hier ein Abbild der Trinität im geschaffenen Sein der Menschheit sehen, wo wir alle verschiedene Ausdrücksformen haben können und dürfen, letzten Endes jedoch durch die Communio, den Dialog in der Kirche die eine Wahrheit ausdrücken.

„Im Bekenntnis von Nizäa" bemerkt der Papst, *„sagt die Kirche immer neu mit Petrus: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes"*.[27] Wir sind der Ansicht, dass man diesen Satz des Papstes nicht separat vom gesamten Geist des Buches auffassen sollt. Berücksichtigend den gesamten Geist des Buches, möchten wir auch in diesem Satz keinen universalen Jurisdiktionsanspruch des Papstes erkennen. Wir möchten hier vielmehr das sehen was wir vorher schon betont haben nämlich,[28] dass Petrus hier, genau wie Benedikt XVI den Glauben der Kirche und so in der Kirche den Wahren Glauben ausdrückt. Petrus sagt also nicht sein Bekenntnis parallel mit der Kirche, sondern gleichzeitig und in ihr seiend.[29]

---

27. ebd. S. 11. vergleiche auch Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 407.

28. Michael Schulz betont: *„Die von Gott selbst getragene Einheit von Jesus und Christus erlaubt freilich eine methodische Differenzierung (zu der auch die Kriterien für den historischen Jesus im herkömmlichen Sinn gehören könnten); aber diese Differenzierung hat nur Sinn im Rahmen dieser Einheit. Weil diese Einheit nie fehlen kann, heißt dies für Ratzinger, dass nicht erst mit Ostern der Glaube an Jesus, den Sohn Gottes, anhebt, sondern sich dieser Glaube bereits vorösterlich anbahnt. Er hat seinen Grund im göttlichen Vollmachtsanspruch Jesu, der sich im Reich-Gottes-Verkündung, Gesetzesauslegung, Nachfolgeforderung, Sündenvergebung und anderem manifestiert. So habe auch das Petrus – Bekenntnis der Messianität und Gottessohnschaft Jesu eine vorösterliche Basis"* (Michael Schulz, *Fundamentaltheologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie*, in: Helmut Hoping/Michael Schulz (Hgg.), *Jesus und der Papst, Systematische Reflexionen zum Jesusbuch des Papstes*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 65). Wir sind der Meinung, dass nicht nur das Petrus-Bekenntnis diesen vorösterlichen Glauben abstempelt, sondern die gesamte Jüngerschaft, die Christus nachgefolgt ist und wahrhaftig das geglaubt hat, was Petrus ausgesprochen hat. So ist der Glaube dies, was vorösterlich von der gesamten Jünger-Gemeinde dargelegt wurde. So zeigt sich unserer Meinung nach auch die Ökumenizität dieses Glaubens vor dem Osterereignis.

29. Außerdem darf man nicht vergessen, dass nicht nur Petrus ein Bekenntnis

Diese Interpretation erlauben wir uns nicht zuletzt durch die Aussage Thomas Södings die Athanasios Vletis dokumentiert: „ *„Die Katholische Kirche muss erst begreifen, welche Revolution es bedeutet, dass der Papst zum wichtigsten Thema, das es für den Stellvertreter Christi auf Erden überhaupt geben kann, ein Buch schreibt und für dieses Buch ausdrücklich keine Unfehlbarkeit beansprucht, sondern zum Widerspruch einlädt, zur Kritik." Mit diesen Worten"* sagt Vletsis *„kommentierte, nicht ein Orthodoxer Theologe, sondern der Neutestamentler Thomas Söding die Klarstellung des Papstes, dass sein Buch über Jesus von Nazareth Ausdruck seines persönlichen Suchens nach dem Angesicht des Herrn und in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist.*"[30]

Wir erkennen hier wahrhaftig eine Revolution von Seiten der Römisch-Katholischen-Kirche. Ein Papst der Jesus Christus vorstellt und dafür keine Unfehlbarkeit ausdrückt ist wahrhaftig nicht zu übersehen. Man sollte ohne Zweifel sowohl von Orthodoxer wie auch von Römisch-Katholischer Seite eine solche Gelegenheit, die uns die Geschichte liefert nicht ohne Nutzen vorüberziehen lassen. Ein Papst der die östliche Theologie kennt, versteht und letzen Endes praktiziert, kann nur ein Papst sein der wichtige Schritte in Richtung der immer wieder erhofften jedoch nie praktizierenden Einheit zwischen den beiden Kirchen machen kann. Es bleibt jedoch besonders von römisch-katholischer Seite her, ihm diese Freiheit zu geben in diese Richtung zu gehen. Andererseits sollte die orthodoxe Welt diesem Papst mit mehr Vertrauen gegenüberstehen.

Vielleicht ist ebenfalls die Tatsache, dass nur zweimal in der Geschichte das Papstdogma[31] an sich angewandt wurde ein Zeichen dafür, dass man sich über das Unfehlbarkeitsdogma von römisch-katholischer Seite her nähere Gedanken machen sollte. Warum sollte etwas, was die Annäherung der großen christlichen Kirchen stört und in diesem Sinne nicht angewand wird, als Hindernis der Einheit auf dem Weg stehen?

---

bezüglich der Gottheit Jesu geäußert hat. So sieht man, dass auch Natanael genau denselben Glauben geäußert hat, den außerdem durch die Nachfolge, alle Jünger in sich getragen haben: *„Natanael fragte ihn: Woher kennst du mich? Jesus antwortete ihm: Schon bevor dich Philipus rief, habe ich dich unter dem Feigenbaum gesehen. Natanaël antwortete ihm: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!*" (Joh. 1,48-49).

30. Siehe Athanasios Vletsis, Rezension zum Papstbuch, *Orthodoxes Forum* 1-2 (2007)289.

31. Dieses wurde das erste Mal bei seiner selbigen Ausrufung und bei dem Mariendogma der Unbefleckten Empfängnis angewandt.

„Der Autor nennt sich „Joseph Ratzinger" und „Benedikt XVI ... So lese ich denn" betont Gottfried Wilhelm Locher *„den Doppelnamen zuerst mal als ökumenische Einladung: der Theologe will auch zu jenen sprechen, die sich von einem Papst nichts sagen lasen mögen."*[32] Ein Papst der sich dieses bewusst ist, stellt sich unserem Erachten nicht als ein Unfehlbarkeitspapst - Primus Maximus vor, sondern als ein „Servus Servorum Dei". Es bleibt jedoch auch hierbei diese Eigensicht, im Ausdruck der gesamten römisch katholischen Kirche wiederzufinden, da sie ansonsten als Frucht, keine weitere Früchte bringen kann.

Im gesamten Buch ist zu betrachten, dass der Papst immer wieder von Jesus als den Christus den Sohn Gottes spricht und das ist nicht zuletzt von seinem dogmatischen Verständnis her zu sehen. *„Das Verhältnis zwischen dem unvordenklichen Gott sein des Logos und dem inkarnatorisch unverzichtbaren menschlichen Bewusstsein des Menschgewordenen reflektiert Ratzinger in seiner Interpretation der so genannten hypostatischen Union, wonach die göttliche und menschliche Natur in der Person des Logos geeint seien."*[33]

---

32. Gottfried Wilhelm Locher, *So ändern sich die Zeiten*, in: Thomas Söding (Hg.), *Ein Weg zu Jesus*, Freiburg in Breisgau 2007, S. 55.

33.Vergl. Thomas Krenski, *Steht Jesus über unseren Psychologien*, in: Helmut Hoping/Michael Schulz (Hgg.), *Jesus und der Papst, systematische Reflexion zum Jesus Buch des Papstes*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 17. Krenski bemerkt weiterhin in seinem Text: *„Das Verhältnis zwischen dem unvordenklichen Gottsein des Logos und dem inkarnatorisch unverzichtbaren menschlichen Bewusstsein des Menschgewordenen reflektiert Ratzinger in seiner Interpretation der so genannten „hypostatischen Union", wonach die göttliche und menschliche Natur in der Person des Logos geeint seinen. Benedikt XVI. versteht das Taufgeschehen als trinitarisches Ereignis, so dass sich die Frage aufdrängt, ob man nicht die hypostatische Union der Naturen in Christus insofern als geistgewirkt denken dürfe, als der Geist als „principium unionis" nicht nur die göttliche Wesenheitseinheit von Vater und Sohn „in persona" darstellt, sondern zwischen den Naturen in Christus die Einheit seines Bewusstseins nicht nur garantiert, sondern dynamisch, und das heißt geschichtlich bewirkt. Warum sollte zwischen den Naturen in Christus nicht eine geistgewirkte Form der Kommunikation herrschen, die dem menschlichen Bewusstsein in Christus die Selbstkenntnis des Logos geschichtlich, und das heißt im Maße der Entwicklung seiner menschlichen Psyche, zu Bewusstsein brächte? Damit wäre man nicht nur in Lage versetzt, „ein echt menschliches aktzentrum in Christus und so geistige Akte wahrhaft menschlichen Charakters annehmen zu dürfen, sondern das Bewusstsein Jesu trinitarisch zu sehen. Und zwar insofern der Vater mittels des Geistes dem Sohn sein Sein so zu Bewusstsein bringt, dass sein menschliches Bewusstsein, „ins trinitarische Bewusstsein" einbezogen ist. Ratzinger beklagt bezüglich des „Geheimnisses der hypostatischen Union", dass man im Anschluss an die chalkedonische Formel die zwei Naturen in Christus zu sehr parallelisiert habe, so*

Ratzinger hat sich ganz bewusst mit dem Taufgeschehnis Jesus beschäftigt, „*welches viele in der liberalen Forschung als*

---

dass sie statisch nebeneinander stünden. Demgegenüber lehre das Dritte Konzil von Konstantinopel, „dass die Einheit von Gott und Mensch in Christus keinerlei Amputation und Reduktion des Menschseins einschließt". Wir erlauben uns hier unsere Meinung mit der von Krenzki stark zu unterscheiden. Unserer Ansicht nach spricht Ratzinger Benedikt XVI. nirgends von einer „Amputation" und zu starker Parallelisierung der zwei Naturen in Chalkedon. Im Gegenteil versichert Ratzinger die vollständige Fortsetzung Chalkedons im Dritten Konzil von Konstantinopel. So sagt der Papst: „*Das 3.Konzil von Konstantinopel bietet dafür die entscheidenden Anhaltspunkte, die meiner Meinung nach auch für eine richtige Interpretation des Konzils von Chalkedon unerlässlich sind...Chalkedon hatte den ontologischen Gehalt der Inkarnation mit seiner bekannten Formell von den zwei Naturen in einer Person umschrieben. Das 3. Konstantinopeler Konzil aber fand sich – nach dem ganzen Streit, den diese Ontologe ausgelöst hatte – vor der Frage: Was ist der spirituelle Gehalt solcher Ontologie? Oder konkreter: Was heißt das praktisch und existentiell, „eine Person in zwei Naturen?" Wie kann eine Person mit zwei Willen und zweifachen Intellekt leben? Dabei handelte es sich keineswegs um Fragen einer bloßen theoretischen Neugier; es geht hier durchaus auch um uns selbst, um die Frage nämlich: Wie können wir als Getaufte leben...". " (*Siehe Joseph Kardinal Ratzinger Benedikt XVI., *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln [3]2007, S. 77.) Wir zitieren hier aus diesem Buch des Papstes, da sich auch Krenzki in seinem Zitat auf dasselbe Buch bezieht. Leider konnten wir nirgends im erwähnten Buch eine solche Aussage des Papstes finden, auf der sich Krenzki beruft. Im Gegensatz bestätigt der Papst den ontologischen Gehalt der Inkarnation der Zweinaturenlehre Chalkedons in der Person Christi. Er bewegt sich so im Raum der neuchalkedonischen theologischen Strömung, so wie sie Ioannis Kourembeles versteht. „*Die Neuchalkedonier haben der Dogmengeschichte durch die Verteidigung der hypostatischen Union der Person Christi im Taren der dyophisytischen Terminologie, etwas gebrach." (Vergl.* Ioannis Kourebeles, Ὁ Νεοχαλκηδονισμός; Δογματικό σημεῖο διαίρεσης;, Thessaloniki 2003, S. 214 ff. Vergl. diesbezüglich auch: I. Kourembeles, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, Orthodoxes Forum 2 (1998) 187-214, vergl. ebenfalls Theresia Hainthaler, *Cyrill von Alexandrien-Vater der Kirche im 5. Und 6. Jahrhundert und in der Ökumene heute?,* in: Johannes Arnold, Rainer Berndt SJ, Ralf M. W. Stammberger (Hgg.), *Väter der Kirche, Ekkliesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit,* Paterborn 2004, S. 299f.*).* Der Neochalkedonismus hat nämlich ohne Zweifel die Formel von Chalkedon immer vor Augen gehabt und völlig angenommen. So bemerkt auch der Papst, „*Zur rechten Erfassung der inneren Einheit von biblischer und dogmatischer Theologie, von Theologie und religiösem Leben leistet die im 3. Konzil von Konstantinopel (680-681) zusammengefasste sogenannte neuchalkedonische Theologie einen wichtigen Beitrag. Erst von ihr her schließt sich auch vollends der Sinn des Dogmas von Chalkedon (451) auf" (Joseph Kardinal Ratzinger Benedikt* XVI., a.a.O., S. 33). Ohne Zweifel versuchte die gesamte neuchalkedonische

Berufungserlebnis ausgelegt haben".[34] Hier spricht er sich ohne Zweifel einer jeglichen Art von Adoptianismus entgegen. Jesus wurde nicht zu Christus, weil durch das Taufgeschehen in ihm der Logos hineingekommen ist. Er war vielmehr der vorzeitliche Logos, der sich im Taufgeschehnis als eine Person der Trinität offenbart hat. Besondere Aufmerksamkeit ist Ratzingers-Benedikts Auffassung bezüglich des Taufgeschehnisses zu schenken.

„*Alle vier Evangelien berichten in unterschiedlicher Weise, dass beim heraufsteigen Jesu aus dem Wasser der Himmel aufriss, sich öffnete, dass der Geist wie ein Taube auf ihn herabkam und dass dabei eine Stimme von Himmel ertönte, die nach Markus und Lukas Jesus*

Strömung besonders gegenüber dem Orient und der antichalkedonischen Theologie die Einheit zwischen biblischer und dogmatischer Theologie, auch schon vor dem 3. Konzil von Konstantinopel aufzuzeigen und zu beweisen. Wir glauben, dass klar wird, dass Chalkedon nicht zu sehr unterschieden hat, letzten Endes hat sich nämlich auch das dritte Konzil von Konstantinopel nicht von Chalkedon distanziert, sondern im Gegenteil, die Theologie Chalkedons nicht nur fortgesetzt sonder vollkommen bestätigt. So heißt es im Horos von Chalkedon selbst: „*...Wir folgen also den heiligen Vätern und lehren alle übereinstimmend: Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit, vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch derselbe, aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde, vor Weltzeiten aus dem Vater geboren der Gottheit nach, in den letzten Tagen derselbe für uns und um unser Heiles willen (geboren) aus Maria, der jungfräulichen Gottesgebärerin, der Menschheit nach, ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener, in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase, nicht durch Teilung oder Trennung in zwei Personen, sonder ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus, wie die Propheten von Anfang an über ihn lehrten und er selbst , Jesus Christus, uns gelehrt hat, und wie es uns im Symbol der Väter überliefert ist*" (Vergl. Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzile, Konzilien des ersten Jahrtausends*, Bd. 1, Paderborn [3]2002, S. 83). Wie klar aus dem selbigen Horos von Chalkedon hervorgeht, sieht man, dass von einer zu starken Parallelisierung der zwei Naturen nicht zu sprechen ist, da diese Naturen in einer Hypostase bzw. Person geeint waren. Man sollte auf keinen Fall von einer zu starken Trennung bzw. Parallelisierung der Naturen, wie diese Krenski dem Papst, bezüglich seiner Auffassung gegenüber Chalkedon, zugesprochen hat sprechen, sondern eher von einer Unterscheidung der Naturen in der einen Hypostase Christi.

34. Vergl. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S.50.

anredete „Du bist...“, nach Matthäus über ihn sagt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe“. Das Bild von der Taube mag an das Schweben des Geistes über den Wassern erinnern, von dem der Schöpfungsbericht redet, es erscheint durch das Wörtchen „wie“ (wie eine Taube) als Vergleich für das im Grunde genommene Nicht-Beschreibbare... “.[35] Wahrhaftig ist das Mysterium, das Sakrament nicht beschreibbar. Man kann es andeuten, jedoch beschreiben kann man es nicht. Es ist nicht zufällig, dass sich der Papst hier auch auf den alttestamentlichen Schöpfungsbericht beruft, um so die Einheit des einen Geistes zwischen den zwei Testamenten nochmals zu zeigen. Der Geist, der am Anfang jegliche Schöpfung geheiligt hat, ist nun Anwesend im Ereignis der Taufe, wo sich nicht nur Christus sondern die Gesamte Trinität offenbart. Wie kann man dies anders darstellen, wenn nicht mit einem „wie“...?

In dieser Erkenntnisform des göttlichen zeigt sich unserer Ansicht nach, die kataphatische und apophatische Tradition der patristischen Überlieferung. So sagt Georgios Martzelos charakteristisch: „*In diesem Sinne ist für die Kirchenväter Gott zugleich bekannt und unbekannt, sagbar und unsagbar, geoffenbart und verborgen, „Deus revelatus“ und „Deus absconditus“ oder „Deus secretus“ und „Deus publicus“, wie der Heilige Augustinus bezeichnenderweise sagen würde...Diejenigen aber, die sich besonders um die Entwicklung dieser theologischen Wege verdient gemacht haben und ihre Bedeutung für das Wesen und den Inhalt der Theologie überhaupt hervorgehoben haben, sind die drei kappadozischen Kirchenväter, d.h. Basilius des Großen, Gregor des Theologen, Gregor von Nyssan und weiter Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Johannes von Damaszenus, Symeon des neuen Theologen und Gregorius Palamas*“.[36] So wird auch durch diese oben erwähnte Ausdrucksform, einerseits geoffenbart jedoch auch andererseits verborgen. Wir klauben, dass Ratzinger Benedikt XVI., an dieser Stelle wiederum die gemeinsame patristische Tradition der Ost- und Westkirche folgt. Er nennt zwar nicht direkt die kataphatische und apophatische Theologie, jedoch benutzt er diese in der Exegese des Taufereignisses des Herren.

Wir sind jedoch der Ansicht, dass man erst den zweiten Teil des Jesus Buches des Papstes abwarten sollte, damit man hier ein vervollständigtes Bild bezüglich der Tauftheologie und ihr Bezug zur

---

35. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 49.

36. Vergl. diesbezüglich G. Martzelos, *Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik*, in: *Orthodoxes Forum* 18 (2004), Heft 1, S. 41-55 und ebenfalls users.auth.gr/~martzelo

Kreuzestheologie bzw. Ostertheologie vor Augen haben kann.[37] So schreibt der selbige Papst: „*Die Taufe ist Todesannahme für die Sünden der Menschheit, und die Taufstimme Auferstehung. So versteht es sich auch, dass in Jesus eigenen Reden das Wort Taufe Bezeichnung für seinen Tod ist. Nur von da aus kann man die Taufe verstehen. Die Antizipation des Kreuzestodes, die in der Taufe Jesu geschehen war, und die Antizipation der Auferstehung, die sich in der Himmelsstimme angekündigt hatte, sind nun Wirklichkeit geworden.*“[38]

Hier versteht man auch warum die Ostkirche so ein großes Gewicht auf die Taufe auch im kirchlichen Kalender gelegt hat. Zwölf Tage nach Weihnachten, am 6. Januar wird dem Taufereignis – dem Epiphaniefeste gedacht. So zeigt sich auch der gesamte Heilsweg eines Gläubigen selbst. Von der Geburt zur Taufe auf die Passion und die Auferstehung hin. „*Die Ostkirche hat in ihrer Liturgie und ihrer Ikonen-Theologie dieses Verstehen der Taufe Jesu weiter entfaltet und vertieft. Sie sieht einen tiefreichenden Zusammenhang zwischen dem Gehalt des Epiphanienfestes (Proklamation der Gottessohnschaft durch die Himmelsstimme, die Epiphanie ist der Tauftag des Orients) und Ostern.*“[39]

Mit großer Freude muss man jedoch auch betrachten, dass der Papst wie wir weiter oben schon erwähnt haben, bei fast all seinen Herrenfesterläuterungen nie die Heiligen Väter der gemeinsamen kirchlichen Tradition außer acht lässt. So bezieht er sich auch bei dem Epiphanienfest, also der Taufe des Herrn, auf die zwei großen östlichen Kirchenväter Johannes Chrysostomos und Cyrill von Alexandrien, wie auch auf die Troparien der byzantinisch-östlichen Tradition bezüglich dieses Festest.[40] Das Taufereignis offenbart also Christus in seiner

---

37. Wie bekannt behandelt der erste Band des Jesus Buch des Papstes das Leben Jesu von der Taufe bis zur Verklärung. Um eine vervollständigte Theologie bzw. Christologie zu haben, sollte man ohne Zweifel auch den zweiten Band des Jesus Buches abwarten. So kann man die Taufe nicht fern ohne die Passion und die Auferstehung verstehen. Mit großer Neugierde und Freude erwarten wir deshalb den zweiten Band des Jesus Buches des Papstes.

38. Joseph Ratzinger Benedikt XVI., a.a.O., S. 45.

39. ebd.

40. Vergl. Benedikt XVI, a.a.O., S. 46 : „*Die Ikone der Taufe Jesu zeigt das Wasser wie ein Flüssiges Grab, das die Form einer dunklen Höhle hat, die ihrerseits das ikonographische Zeichen für den Hades, die Unterwelt, die Hölle ist. Das Hinabsteigen Jesu in dieses flüssige Grab, in dieses Inferno, das ihn ganz umschließt, ist so Vorvollzug des Abstiegs in die Unterwelt: „Hinabgestiegen in die Wasser, hat er gebunden den Starken, sagt Cyrill von Jerusalem. Johannes Chrysostomos schreibt: „untertauchen und Auftauchen sind das Bild für Abstieg in die Hölle und Auferstehung.“ Die Troparien*

Gottheit! „*Du bist mein geliebter Sohn*" ertönte aus dem „Mund des Vater" und so gab er seine Vaterschaft bekannt. Christus hat uns also was neues gebracht, nämlich sich selbst und durch ihn den Vater und den Heiligen Geist. Er hat uns die Sohnschaft und durch sie den Bezug zum Vater gebracht. Im Alten Bund sieht man, dass Moses dagegen nur die Freundschaft mit Gott nicht jedoch ein Sohnschaft liefert. So heißt es im Ex 33,18 ff.: „ *„Lass mich deine Herrlichkeit sehen!, ergeht – im selben Augenblick, in dem von seiner Gottesfreundschaft, seiner Direktheit zu Gott die Rede ist – die Antwort: „Wenn meine Herrlichkeit vorüberzeiht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen". Auch Moses sieht nur den Rücken Gottes sein Angesicht „kann niemand sehen". Die auch dem Mose auferlegte Grenze wird sichtbar.*"[41]

Auch Moses kann, wie jede erschaffene Kreatur, Gott nicht in seiner Herrlichkeit erblicken, da dieses erblicken den Tod heißen würde.[42] Der Papst sagt zwar, dass Gott Moses seinen Namen mitgeteilt und so eine Beziehung zwischen sich und den Menschen ermöglicht, durch der die Weitergabe des ihm offenbarten Namens Moses zum Vermittler wirklicher Beziehung der Mensch zum lebendigen Gott macht[43], jedoch glauben wir, dass Gott Moses hier nicht seinen Namen mitgeteilt hat, sonder lediglich seine Existenz. „*Da sagte Moses zu Gott*" heißt es im alttestamentalischen Text, *„gut ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der „Ich bin da". Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der „Ich bin da" hat mich zu*

---

der byzantinischen Liturgie fügen noch einen weiteren symbolischen Bezug hinzu: „Der Jordan wich damals zurück vor dem Mantel des Elisäus, die Wasser teilten sich und gaben einen trockenen Weg frei als wahrhaftiges Bild für die Taufe, durch die wir die Straße des Lebens durchschreiten."

41. Vergl. Joseph Ratzinger Benedikt XVI., a.a.O., S. 310. Die anthropomorphische Darstellung in diesen alttestamentarischen Bericht darf man ohne Zweifel nicht wörtlich sehen. Der Schriftsteller dieses Berichtes möchte seinem Leser durch seine Darstellung eine Intention mitteilen, die dem Leser zum Verständnis führen soll, wie eine Beziehung zu Gott sein kann. „Den Rücken Gottes erblicken" heißt also in diesem Zusammenhang, dass es den geschaffenen Wesen aus ihrer natürlichen Verschiedenheit mit der ungeschaffenen Natur Gotts nicht möglich ist, die Natur also die Substanz Gottes zu erkennen.

42. Vergl. Ex 33,20.

43. Vergl. Joseph Ratzinger Benedikt XVI., ebd.

euch gesandt."[44]

Man sieht hier, dass Gott nicht sagt wer er ist, sondern lediglich, dass er ist. Durch Christ ändert sich diese Beziehung. Der selbige Sohn Offenbart uns den Vater. „*Mir*" sagt Jesus „*ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.*"[45]

„Zwischen politischer und christologischer Theologie"

Durch Christus offenbart sich also der selbige Vater. Dies versteht jedoch auch der Papst. „*Jesus ist kein politscher Messias und kein Brotkönig, wie durch vergleichende Interpretation weiterer „Brot-Evangelien" auf der Basis der „analogia fidei" gezeigt wird. Das Entscheidende, das Jesus zu bringen hat, ist Gott. Und dies gilt auch für die Kirche in seiner Nachfolge.*"[46]

Hier beschreibt Voderholzer ein Thema, das wahrhaftig den Papst schon seit seinen Kardinalszeiten als Vorsitzender der Glaubenskongregation beschäftig hat, nämlich die Theologie der Befreiung. Wie bekannt, hat sich besonders Kardinal Joseph Ratzinger damals gegen diese Bewegung gewehrt. So versucht er auch in seinem Jesus Buch immer wieder den ontologischen Sinn Jesu Christi darzustellen und nicht einen politischen Messias kundzugeben. So sagt der Papst: „*Das christliche Kaisertum oder die weltliche Papstmacht sind heute keine Versuchungen mehr; aber Christentum als Rezept für den Fortschritt zu deuten und allgemeinen Wohlstand als das eigentliche Ziel aller Religion und so auch der christlichen anzuerkennen, das ist die neue Gestalt derselben Versuchung. Sie kleidet sich heute in die Frage: Was hat denn Jesus gebracht, wenn er nicht die bessre Welt heraufgeführt hat? Muss das nicht der Inhalt messianischer Hoffnung*

---

44. Siehe EX 3,13-14. Im Text heißt es diesbezüglich weiter: „*Weiter sprach Gott zu Mose: So sag zu den Israeliten :Jahwe , der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt.*" (EX. 3,15). Hier muss man bezüglich des Gottesnamens JHAWE sagen, das etymologisch das selbige Wort JHAWE nicht den Gottesnamen wiedergibt, sondern Gottes Existenz. JHAWE kommt vom Verb haja und bedeutet existieren. So ist JAHWE, der Gott der existiert, der in der Geschichte Einwirkt und Israel beiseite steht.

45. Siehe Mt 11, 27, Vergl. auch Lk 10, 21 f, Joh 3,35; 10, 15,; 13,3.

46. Rudolf Voderholzer, *Überlegungen zur „impliziten Dogmatik" im Anschluss an Kapitel zwei und drei*, in: Helmut Hoping/Michael Schulz (Hgg.), *Jesus und der Papst, Systematische Reflektion zum Jesus Buch des Papstes*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 26.

sein?"[47]

Heute existieren wahrhaftig verschiedene Strömungen, besonders unter den Christen, die immer mehr eine soziale Kirche fordern. Vielen sehen sogar den eigentlichen Sinn der Kirche in ihrer sozialen Arbeit. Der Papst sieht dieser Gefahr entgegen und wehrt sich gegen eine vollkommene „Sozialisierung" der Kirche. Die Kirche muss sich natürlich für das soziale Wohl der Bevölkerung kümmern, was sie außerdem nicht wenige male in der Geschichte ihrer Existenz gemacht hat. Dieses soziale Wirken wird nicht zuletzt auch durch die verschiedenen Wohltaten der großen Hierarchen der Kirche, wie z.B. Basileios des Großen, Johannes des Chrysostomos oder auch des Heiligen Nikolaus von Myra, um nur ein kleine Anzahl zu nennen, bezeugt. Nicht umsonst ist ihr Gedenken besonders vom einfachen Kirchenvolk bis heute hin nicht verloren gegangen. Jedoch darf man nie vergessen, dass diese und viele andere heilige Kirchenmänner und –frauen, dies aus Nächstenliebe getan hatten und nicht um ein neues politisches Sozialsystem zu Gründen.

Der Papst bemerkt, bezüglich Barabbas, den Gefangenen, den die Juden anstatt Jesus zur Freiheit von Pilatus ausgesucht hatten: „*Von Origenes erfahren wir noch ein weiteres interessantes Detail: In vielen Handschriften der Evangelien bis ins 3. Jahrhundert hieß der Mann, um den es geht, „Jesus Barabba" – Jesus Sohn des Vaters. Er stellt sich als eine Art Doppelgänger zu Jesus dar, der freilich den gleichen Anspruch auf eine ganz andere Weise auffasst. Die Wahl steht also zwischen einem Messias, der den Kampf anführt, der Freiheit und das eigene Reich verspricht, und diesem Geheimnisvollen Jesus, der das Sich-Verlieren als Weg zum Leben verkündet. Ist es ein Wunder, dass die Massen Barabbas den Vorzug gaben?* "[48]

Jesu bringt also nicht ein neues gerechtes politisches System, das die sozialen Probleme der Welt lösen sollen, das zuletzt jeglicher Barabbas bringen möchte, sondern er bringt Gott.

Der Satan möchte Jesus auf dem Berg der Versuchung zum König der Welt machen indem er ihm alle Königreiche dieser Welt geben möchte, der aus Steinen Brot machen soll.[49] Jesus ist jedoch kein einfacher „Brotkönig" sondern eher der König des Lebens. „*Jesus sagt auch zu uns, was er dem Satan entgegengehalten hat ...: dass kein Reich dieser Welt das Reich Gottes ist, der Heilzustand der Menschheit schlechthin. Menschenreich bleibt Menschenreich, und wer behauptet, er könne die heile Welt errichten, der stimmt dem Betrug Satans zu,*

---

47. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 72.
48. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 70.
49. Vergl. Mt 4, 1-11.

der spielt ihm die Welt in die Hände.“[50] Die Christen werden also nicht aufgerufen gute Menschen zu sein, sondern gute Christen. Dies zeigt sich auch durch die Existenz der sogenannten Narren in Christo, die es in der orthodoxen Tradition gibt. Diese versuchten stets, fern von jeglicher Sozialordnung Christus zu finden.

So hat Christus „*Gott gebracht: Nun kennen wir sein Antlitz, nun können wir ihn anrufen. Nun kennen wir den Weg, den wir als Menschen in dieser Welt zu nehmen haben. Jesus hat Gott gebracht und damit die Wahrheit über unser Wohin und Woher; den Glauben, die Hoffnung und die Liebe.*“[51] Natürlich, sehen wir durch Jesus Christus, welcher der göttliche Logos ist, Gott selbst. Jedoch sollte man auch hier betonten, dass es den Menschen nicht gewährt ist, letztendlich nicht möglich ist, die göttliche Substanz zu erkennen. So sieht man auch bei Christus, durch seine gleichzeitige Mensch- und Gottheit, durch seine menschliche Natur hindurch sein göttliches Wirken, das heißt, dass man in seiner menschlichen Natur die göttlichen Energien wirken sieht und so seine Gottheit erkennt, seine göttliche Substanz jedoch bleibt uns auch bei Christus verborgen.

Hellenistische oder ökumenische Kirche

Wie wir am Anfang unseres Artikels schon angedeutet haben, stützt sich der Papst zwar vollkommen auf die Bibel, wenn er sich auf Jesus Christus bezieht, jedoch vergisst er hierbei nie die Tradition der Kirche[52] und das heißt die Lehrentscheide der Ökumenischen Synoden. So setzt er sich auch gegen die von der harnacksche Theologie der Hellinisierung der Kirche entgegen.[53] „*Gerade was den Gottesbegriff betrifft, hat Alois Grillmeier in der Auseinandersetzung mit Hans Küng gezeigt, dass die frühchristliche Dogmenentwicklung nicht, wie Harnack und viele seiner Epigonen behaupteten und behaupten, Ausdruck einer solchen verfälschenden Hellenisierung, sondern im Gegenteil die größtdenkbare Ent-hellenisierung bedeutet*“.[54]

---

50. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 73.

51. ebd.

52. An dieser Stelle möchten wir betonen, dass nach dem orthodoxen Verständnis, nicht zwei Quellen, die des Neuen Testamentes und die der Tradition, existieren. Das Neue Testament ist ein Teil der Tradition und wurde auch in dieser Tradition geboren. So ist die einzige Quelle der Kirche Christus selbst, der durch sein wirken in der Geschichte, deren Bekenntnis die Tradition ist, wirkt.

53. Harnack vertrat die Meinung, dass die frühe Kirche die Gestalt Jesu unter dem Einfluss griechischer Philosophie „vergöttlicht“ also verfälscht hat.

54. Rudolf Voderholzer, *Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss*

So wurde in diesem Zusammenhang besonders das „Homoousios" im Credo als ausschließlicher Einfluss des Hellenismus auf das Christentum gesehen. Mit dem Homoousios kam wahrhaftig ein nicht biblischer Begriff in den Glaubenssatz der Kirche hinein. Hierbei hat sich jedoch nicht die Lehre, also der Glauben der Kirche geändert. Dieser wurde jeglich nur in einem Wort klargestellt und geäußert. Man darf nicht vergessen, dass sich die Kirche nie mit Themen auseinander gesetzt hat, die sie nicht provoziert haben. So ist auch das „Homoousios" (gleichen Wesens) entstanden, damit die Provokation von Seiten des Arianismus bekämpft werden sollte, die von einer Ungleichheit zwischen dem Wesen des Vaters und des Sohnes sprachen.

So muss man wohl mehr von einer ökumenischen Öffnung des Christentums reden, als einer Hellenisierung des Christentums.

Es ist unseren Erachtens kein Zufall, dass der Papst sich erst im letzten Kapitel mit diesem Thema grundlegend auseinander setzt.[55] Er stützt sich in seinem Buch erst auf die biblischen Grundlagen, um dann am Ende genau die Gleichheit zwischen biblischen und „dogmatischen" Glauben zu zeigen. Das Dogma hat je nur die biblische Wahrheit ausgedrückt um den richtigen Weg anzuzeigen.[56] So drückt auch das Homoousios, genau das aus, was im Neuen Testament durch Darstellungen und verschiedene Geschehnisse dargestellt wird, nämlich die Gleichwesendlichkeit zwischen den Vater und dem Sohn.

So sagt Jesus im Johannes Evangelium: *„Niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen. Amen amen, ich sage euch: Wer glaubt hat das ewige Leben. Ich bin das Brot des Lebens".*[57] Hier sieht man, was wir weiter oben schon einmal angesprochen haben, dass Jesus Christus im Gegensatz zu Moses Gott den Vater sieht und dies überleben kann. Das schließt ohne Zweifel die

---

an Kapitel zwei und drei, in: Helmut Hoping/Michael Schulz (Hgg.), *Jesus und der Papst, Systematische Reflexionen zum Jesus Buch des Papsts*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 36.

55. So schreibt dieser bezüglich des homoousios: *„Diese neue Bedeutung musste in vielfältigen und schwierigen Prozessen der Unterscheidung und des Ringens vollends geklärt und gegen mythisch-polytheistische wie gegen politische Deutungen gesichert werden. Dazu diente dem Ersten Konzil von Nizäa das Wort „gleichwesentlich" (homoousios). Dieses Wort hat nicht den Glauben hellenisiert, ihn nicht mit einer fremden Philosophie befrachtet, sondern gerade das unvergleichliche Neue und Andere festgehalten, das in Jesu Reden mit dem Vater erschienen war*" (Joseph Ratzinger Benedikt XVI., a.a.O., S. 407).

56. Vergl. ebd.

57. Joh 6,46-48.

Gleichwesendlichkeit – „homoousität" zwischen dem Vater und dem Sohn voraus. Diese können sich gegenseitig erblicken, da sie beide göttlicher Natur sind.[58]

Durch die Benutzung der hellenistischen Philosophie, hat sich die Kirche ohne Zweifel dafür entschlossen wozu sie berufen war, nämlich die Krenzen der jüdischen Welt zu überschreiten und so einen ökumenischen Charakter anzunehmen, den sie als Leib Christi haben musste, um jeden Menschen auf der Welt umarmen zu können.

Der Christusbestreiter und die Christusversicherer

„Die Flut von Jesus-Publikationen von theologisch Halbgebildeten ist gegenwärtig ungebrochen... Joseph Ratzinger hat den ersten Teil eines Jesusbuches veröffentlicht, in dem er die historisch-kritische Methode lobt und die Notwendigkeit ihres Gebrauchs heraus streitet...Nur sind diesmal nicht verborgene Akten im Vatikan oder wieder entdeckte Knochenkästen von Jesu Familie Ausgangspunkt der Darstellung, sondern die willkürlich vorausgesetzte historische Zuverlässigkeit der Evangelien. Daran lassen sich dann lebhafte Phantasien anschließen – etwa zur Einheit des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens."[59] Mit diesen Worten beschreibt G. Lüdemann das Papstbuch in der Einleitung seines Buches bezüglich des neuen Jesus Buches des Papstes.

Während des gesamten Buches von Lüdemann bemerkt man nicht nur eine feindliche Stellung gegen den Papst, sondern auch eine feindliche Stellung gegen die Kirche und zu guter letzt gegen den sogenannten „Christus der Kirche". Die indirekte Aussage gleich im ersten Satz seines Buches, dass der Papst, wie wir im oben erwähnten Text gesehen haben, als Halbgebildeter von Lüdemann dargestellt wird, zeigt von Anfang an seine Einstellung zu dem ganzen Thema,

---

58. Ein weiteres biblisches Beispiel, die das Homoousios biblisch darlegen kann sind die Worte Jesu zu Philipus: *„So lange bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sieht, der sieht den Vater! Wie spricht du dann: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir? Die Worte, dich ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst aus. Und der Vater, der in mir wohnt, der tut seine Werke. Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir; wenn nicht so glaubt doch um der Werke willen"* (Joh. 14,8-11). Wir glauben, dass besonders durch diese neutestamentliche Perikope, die homoousität zwischen dem Vater und dem Sohn zweifellos ausgedrückt und bestätigt wird. So ist das Homoousios keine neue Philosophie und Lehre die durch die Väter im Credo ausgedrückt wird, sondern der selbige biblische Glaube der Urgemeinde.

59. Gerd Lüdemann, *Das Jesusbild des Papstes*, Springe 2007, S. 10 f.

die man im gesamten Buch Lüdemanns weiter sehen kann. So zweifelt Lüdemann an jegliche Gottheit Jesu. So sagt er wörtlich, dass *„Ratzingers Ausgangspukt, dass man den Evangelien historisch trauen kann, ein Holzweg ist.*“[60]

Lüdemann sieht also das gesamte Testament nicht als inspiriert an, sondern zweifelt an jegliche Aussage des Evangeliums selbst. Er wirft dem Papst vor, die Texte des Testamentes in einem Geist zu sehen, dass zu einer falschen Aussage führt. So sagt er charakteristisch: „ *So liest er (Ratzinger) die Berichte der Evangelien als einander ergänzend.*“[61]

Man kann in seinem ganzen Buch ebenfalls alle wahrscheinlichen neutestamentlichen pseudoaussagen der verschiedenen Pseudo-schriftsteller finden, die Jesus entweder nicht gekannt haben oder ihm einfach etwas in dem Mund gelegt haben sollen.[62] *„Jesus von Nazareth hat sich nicht als Gott verstanden. Die dafür herangezogenen Texte sind jüngeren Datums und spiegeln die Situation der Kirche Anfangs des zweiten Jahrhunderts wider, als die Heidenchristen in der Mehrheit waren.*“[63] Weiter sagt er: *„Wer sagt, dass es in Gott selbst...ewig den Dialog von Vater und Sohn, die beide im Heiligen Geist wirklich ein und derselbe Gott sind, gibt, macht eine mythologische Aussage.*“[64] Man sollte an dieser Stelle betonen, dass die wenigsten Wissenschaftler heut zu Tage diese fanatische Einstellungen Lüdemanns bezüglich der Schrift befürworten würden. Er wirft zwar dem Papst einerseits vor veraltete Methoden der Bibelauslegung zu benutzen,[65] selbst jedoch kritisiert er die Hellenisierung des Christentums und Lobt die mitlerweile wahrhaftig veraltete und überholte harnacksche Theologie als ein Meilenstein in der Geschichte.[66]

Wie allgemein bekannt ist, ist die harnacksche Theologie besonders was die negative Haltung zur Hellenisierung des Christentums angeht schon seit Jahren veraltet. In orthodoxen, katholischen wie sowohl protestantischen wissenschaftlichen Reihen, kann man heut zu Tage kaum ein ernsthaften theologischen Beitrag finden, der sich dieser Meinung anpasst. Man darf nie vergessen, dass der „Sitz im Leben“ des gesamten Evangeliums, wie wir schon erwähnt haben, die Kirche selbst war und ist. Die Kirche umkleidet sich mit dem Mantel jeder

---

60. Gerd. Lüdemann, a.a.O., S. 23.
61. Gerd. Lüdemann, a.a.O., S. 30.
62. Vergl. Gerd, Lüdemann, a.a.O., S. 52, 62 ff.
63. Gerd Lüdemann, a.a.O., S. 151.
64. Gerd Lüdemann, a.a.O., S.135.
65. Vergl. Gerd Lüdemann, a.a.O., S. 14-23.
66. Vergl. Gerd Lüdemann, a.a.O., S. 45 f.

Epoche und Zeit, ohne jedoch ihre Substanz zu verlieren und legt in ihr das Testament aus. So war, wie bekannt ist, auch die sogenannte „Hellenisierung" ein Weg die Kirche nicht heidnisch zu machen und so diese in einen Raum einzuschließen, sondern im Gegenteil, dieser einen ökumenischen Charakter zu verleihen, den zuletzt Jesus selbst haben wollte: *„Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes..."*[67]

Was jedoch unseren Erachtens besonders Lüdemanns These über das Selbstverständnis Jesu völlig negiert, ist das Buch Rabbi Neusners.[68] Es ist interessant zu beobachten, dass Neusner, der ein jüdischer Rabbi ist, Lüdemann mit Sicherheit gegenübertreten kann, um das Selbstverständnis Jesu als den Christus den Sohn Gottes zu garantieren. So sagt Neusner: *„Denn wenn allgemein akzeptiert wird, dass Jesus die Dinge, mit denen wir uns auseinandersetzen, tatsächlich gesagt hat, dann müssen wir uns weitereichende Gedanken machen, ob wir zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens so ohne weiteres unterschieden können. Jedenfalls vermag ich ... eine Kluft zwischen dem Menschen Jesus und dem Christus des Glaubens nicht auszumachen.*"[69]

An dieser Stelle können wir nur mit Georg Bubloz übereinstimmen, der mit Nachdruck betont, dass man mit größerem Interesse die jüdische Jesusinterpretationen betrachten sollte, da diese mehr das Umfeld in dem Jesus selbst aufgewachsen sind besser verstehen.[70] Wie besser kann man die These Neusners aufnehmen, der als Jude einen Juden kommentiert und von ihm sagen kann, dass er sich selbst als Christus den Sohn Gottes sah. Zwar bekennt Neusner, dass er Jesus selbst nie gefolgt wäre, jedoch wirft er den Christen nicht vor, dass sie es tun und das ist dies, was dem selbigen Papst dazu führt mit diesem Buch Neusners einen christlich-jüdischen Dialog in seinem seinem Jesus Buch zu führen.[71]

---

67. Mt 28,19.

68. Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg 2007.

69. Jacob Neusner, a.a.O., S. 71.

70. Vergl. Georg Bubolz, *Das Buch des Papstes: Jesus von Nazareth*, Düsseldorf 2007, S. 78.

71. Siehe Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 99, 134, 136-147, 150 f., 153, 156, 350, 409 und 411.

Epilog

Wie wir gesehen haben, hat das Jesus Buch des Papstes wahrhaftig großes Interesse erweckt. Der Papst hat durch sein Buch die Einheit der biblischen und systematischen Theologie im Kontext der Tradition gezeigt. Das gesamte Buch könnte ohne weiteres von jedem östlichen Theologen in seinem Großteil vollkommen angenommen werden. Der Papst verbindet das biblische Evangelium mit der dogmatischen Tradition der Kirche und mit der heutigen Zeit. Er zeigt, dass Jesus der Geschichte der Christus der Kirche ist und dies tut er, indem er sich auf die Heiligen Väter und die Tradition stützt.

Das, was der Papst als Hirte seiner Herde bringen will ist Christus. Jedoch darf man nicht vergessen, dass der Hirte Benedikt XVI. gleichzeitig der Professor Joseph Ratzinger ist und in seiner Person beide Eigenschaften verbindet. So hat er ein wissenschaftliches Buch mit Glauben verhüllt und der Öffentlichkeit beschert. Wir haben wahrhaftig in unserem Text versucht, durch Einbezug der verschiedenen Reaktionen und Meinungen aus dem theologischem Rau, die Bitte des Papstes nachzugehen und „diesen Vorschuss an Sympathie“, den er von den Lesern seines Buches erbittet hat zu haben, damit wir sein Buch, wie er selbst sagt, verstehen können.[72]

Unser großes Interesse richtet sich nun an den zweiten Band des Papst Buches, das wir mit großer Agonie erwarten. Die Geburt, die Passion und die Auferstehung, die dieser zweite Band beinhalten wird, werden sicherlich, wie es in diesem ersten Band der Fall war, auf die gemeinsamen Traditionen der Ost und West Kirche gestützt sein. So sagt auch der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. im Nachwort der griechischen Ausgabe des Papstbuches bezüglich des erwarteten zweiten Bandes: *„Wir wünschen uns, in diesem Buch Vorstellungen zu finden, die jenen unserer Orthodoxen Kirche nahe sind, damit so der theologische Dialog zwischen unseren Kirche gefördert und die Hoffnung sichtbar wird auf eine endgültige Überwindung der jahrhundertelangen Trennung, die leider bis heute besteht, damit beide Kirchen und ihre gläubigen die Einheit nicht nur in der Liebe finden, sondern auch im Glauben und in den Sakramenten.“*[73]

Was nun bestimmt auch dieser zweite Band liefern wird und was auch die Grundintention des ersten Bandes war, ist im folgenden Satz aus

---

72. Siehe Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 22.

73. Eine deutsche Übersetzung des Kommentares des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios findet man in: Thomas Söding (Hg.), *Ein Weg zu Jesus*, Freiburg im Breisgau 2007, S. 68-70.

seinem veröffentlichten Jesusbuch zusammengefasst: „*Der gewaltige Prolog des Johannes Evangeliums „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott“ sagt nichts anderes, als was der Jesus der Bergpredigt und der Jesus der synoptischen Evangelien sagt. Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe: der wahre „historische“ Jesus.*“[74] Nichts anderes will Papst Benedikt XVI.- Joseph Ratzinger dem Leser seines Buchen sagen, er will nur Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen aufzeigen und dies hat er ohne Zweifel geschafft.

74. Joseph Ratzinger Benedikt XVI, a.a.O., S. 143.

Περίληψη

Πρίν ἀπό ἐνάμισι χρόνο περίπου εἶδε τό φῶς τῆς δημοσιότητας τό περίφημο καί πασίγνωστο πλέον βιβλίο τοῦ προκαθημένου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας Βενέδικτου ΙΣΤ' - Γιόζεφ Ράτσινγκερ μέ τίτλο, Ὁ Ἰησοῦς ἀπό τήν Ναζαρέτ. Σαφῶς καί δέ θά μποροῦσε νά μείνει ἕνα τέτοιο βιβλίο ἀσχολίαστο ἀπό τούς ἴδιους τούς ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους καί οὔτε βέβαια ἀπό τούς θεολόγους τῶν ἄλλων ὁμολογιῶν καί θρησκειῶν. Μεγάλο ἦταν ἐπίσης τό ἐνδιαφέρον ἀπό τήν πλευρά τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, καθώς ὁ Πάπας στήν ἑρμηνευτική του μέθοδο ὑπερέβη τά κλασικά ὅρια τῆς δυτικῆς ἱστορικοκριτικῆς μεθόδου, ἐπιστρέφοντας μέ τόν τρόπο αὐτό σέ μία κανονική -ὅπως τήν ἀποκαλεῖ καί ὁ ἴδιος- ἑρμηνευτική, ἀκολουθώντας τά βήματα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Σοφά ἡ ὀρθόδοξη θεολογία καλωσόρισε ἕνα τέτοιο βῆμα, τή στιγμή μάλιστα πού στή Δύση δέν ἦταν λίγες οἱ ἀρνητικές φωνές, προπαντός δέ ἀπό τή θεολογική πανεπιστημιακή κοινότητα. Ἰδιαίτερα οἱ Προτεστάντες βιβλικοί θεολόγοι ἐκφράσανε μέ κατηγορηματικό τρόπο τήν ἀρνητική ἄποψή τους ἐνάντια στήν ἑρμηνευτική αὐτή μέθοδο τοῦ Πάπα, κατηγορώντας τον ὅτι χρησιμοποιεῖ ἀρχαῖες καί μεσαιωνικές μεθόδους ἑρμηνείας χωρίς καμία ἐπιστημονικότητα.

Ἀπό πλευρᾶς τῶν συστηματικῶν θεολόγων, τόσο τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν ὅσο καί τῶν ὀρθόδοξων Θεολογικῶν Σχολῶν, σχολιάστηκε θετικά τό γεγονός ὅτι ὁ Πάπας παρουσίασε στό βιβλίο του τόν "Ἰησοῦ ἀπό τήν Ναζαρέτ" ἐπί τῇ βάσει μέν τῶν βιβλικῶν πηγῶν, χωρίς ὅμως νά παραβλέψει τή δογματική διδασκαλία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς πρώτης χιλιετίας καί προπαντός τῆς τέταρτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου τῆς Χαλκηδόνας, ὅπου τό Χριστολογικό Δόγμα διατυπώθηκε στήν πληρότητά του. Αὐτό ἄλλωστε φαίνεται σχεδόν σέ κάθε σελίδα τοῦ βιβλίου του, ὅπου μιλώντας γιά τόν Ἰησοῦ τοῦ Εὐαγγελίου νοεῖ τόν Χριστό τῆς Ἐκκλησίας. Δέν πρόκειται, γράφει ὁ Ποντίφικας, στήν περίπτωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ γιά ἕναν πολιτικό μεσσία, ὁ ὁποῖος θέλει ἁπλά νά φέρει ἕνα καλύτερο αὔριο, μία πιό ἄνετη ζωή, ὅπως ἄλλωστε ὑπόσχεται κάθε πολιτικός μεσσίας στήν αὐλή πού τόν περιτριγυρίζει· ὁ Ἰησοῦς Χριστός εἶναι Ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος φέρνει τή σωτηρία στόν κάθε ἄνθρωπο ἀνά τήν οἰκουμένη. Τονίζοντας τή σημασία τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ ἀκολουθεῖ ὁ Ποντίφικας τήν πάγια ἀρνητική στάση του κατά τῆς λεγόμενης "θεολογίας τῆς ἀπελευθερώσεως", ἡ ὁποία παρουσιάστηκε στούς

νοτιοαμερικάνικους κόλπους τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας κατά τόν 20ό αἰώνα.

Τό γεγονός ὅτι στήν εἰσαγωγή τοῦ βιβλίου του ὁ Ποντίφικας καλεῖ τόν ἀναγνώστη σέ διάλογο, ὑπογραμμίζοντας μάλιστα ὅτι δέν περιέχονται ἀλάθητες θέσεις σέ αὐτό, θά πρέπει νά ἐμβάλει σέ σκέψεις καταρχάς τήν ἴδια τήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί Θεολογία σχετικά μέ τή θεολογία τοῦ Πρωτείου καί μέ τό δόγμα περί τοῦ ἀλάθητου. Ἀπό ὀρθόδοξη πλευρά θά πρέπει νά ἀντιληφθοῦμε ὅτι αὐτή τή στιγμή βρίσκεται στήν ἕδρα τῆς Ρώμης ὄχι ἁπλά ἕνας γνώστης τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας ἀλλά πολύ περισσότερο κάποιος πού τή χρησιμοποιεῖ, γνωρίζοντας τή σημαντικότητά της καί τή συμβολή της στόν χριστιανικό κόσμο. Βέβαια δέν παύει καί ὁ ἴδιος ὁ Ποντίφικας νά ὑπερτονίζει τό πρωτεῖο τοῦ Πέτρου στό ἐν λόγω βιβλίο του, χωρίς ὡστόσο νά ἀναφερθεῖ καί στήν ἄμεση σύνδεση αὐτοῦ μέ τόν ἐπίσκοπο Ρώμης.

Παρουσιάζοντας ὁ Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ' - Γιόζεφ Ράτσινγκερ στόν μέχρι στιγμῆς δημοσιευμένο πρῶτο τόμο του μόνο τό διάστημα τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπό τή Βάπτιση στόν Ἰορδάνη μέχρι καί τή Μεταμόρφωση, ἀφήνει ἀνοικτό τό ἐνδεχόμενο γιά ἕνα δεύτερο τόμο, στόν ὁποῖο θά ἀσχοληθεῖ προπαντός μέ τή Γέννηση, τή Σταύρωση καί τήν Ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, δίνοντας μέ αὐτόν τόν τρόπο σέ ὅλους μία πιό ὁλοκληρωμένη εἰκόνα τῆς Χριστολογίας του.

Βασιλείου Δ. Δερμεντζόγλου
Δρ. Θεολογίας

Ποιά ἦταν ἡ στάση τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι στήν ἔνταξη τῆς Ἑλλάδας στήν Εὐρωπαϊκή Ἕνωση; (πρόκληση ἤ προοπτική)

Ὅταν δημιουργήθηκε τό 1957 ἡ Ε.Ο.Κ. ἡ Ἑλλάδα ἦταν ἡ πρώτη χώρα πού ζήτησε (1959) τή σύνδεση μέ τή νεοπαγή αὐτή κοινότητα[1]. Τό αἴτημά της ἱκανοποιήθηκε μέ τήν ὑπογραφή τῆς συμφωνίας σύνδεσης (1961), ἡ ὁποία ὅμως κατά τήν περίοδο 1967-1974 πάγωσε λόγο τῶν πολιτικῶν συνθηκῶν πού ἐπικρατοῦσαν στήν Ἑλλάδα[2]. Μετά τήν ἀποκατάσταση τῆς δημοκρατίας ὁ πρωθυπουργός τῆς Ἑλλάδας Κ. Καραμανλῆς ὑπέβαλε ἐνταξιακή αἴτηση τόν Ἰούνιο τοῦ 1975. Ὕστερα ἀπό τήν ὁλοκλήρωση τῶν σχετικῶν διαπραγματεύσεων, ἡ Ἑλλάδα γίνεται ἐπίσημα πλέον τόν Ἰανουάριο τοῦ 1981 τό δέκατο μέλος τῆς Ε.Ο.Κ [3].

Ἡ εἴσοδος τῆς χώρας μας στήν Εὐρωπαϊκή Οἰκονομική Κοινότητα, ἐγκαινιάζει μιά σειρά ἀπό ἀναζητήσεις, προβληματισμούς

1. Βλ. γιά τίς βασικές ἀρχές καί τίς προϋποθέσεις γιά τή δημιουργία τῆς Ε.Ο.Κ. Hass. E., *The Uniting of Europe, Stanford* University Press, 1968. Lister L, *Europe's Coal and Steel Community: An experiment in Economic Cooperation,* New York 1960. Mason H., *The European Coal and Steel Community,* Nijhoff 1955.

2. Τήν περίοδο αὐτή ὑπάρχει μόνο τελωνιακή ἕνωση στήν τρέχουσα διαχείριση. Βλ. σχετ. G. Yannopoulos, *Greece and the European Economic Communities, The first Decade of a Troubled Association,* London, 1975.

3. Π. Ἰωακειμίδη, *Εὐρωπαϊκή Πολιτική Ἕνωση, Θεωρία διαπραγμάτευση θεσμοί καί πολιτικές,* Ἀθήνα,1993, σ. 435 -436. Τοῦ ἰδίου, *Οἱ σχέσεις Ἑλλάδας - Ε.Ο.Κ.- Η.Π.Α,* Ἀθήνα 1988, σ. 43 - 50.

καί ἐρωτηματικά πού φθάνουν μέχρι τίς μέρες μας καί πού ἄλλες φορές λειτουργοῦν ἐποικοδομητικά περικλείοντας δημιουργικές προεκτάσεις καί εὔστοχες ἀναζητήσεις καί ἄλλες πάλι ἔχουν σάν στόχο νά παρουσιάσουν τόν κίνδυνο, τήν ἀπειλή καί τήν ἀλλοτρίωση πού θά ἔρθει ἀπό τή Δύση. Ἡ νέα αὐτή πραγματικότητα δέν ἀπασχολεῖ μόνο τά ἐθνικά οἰκονομικά συμφέροντα καί τήν πολιτισμική θέση τοῦ τόπου μας στήν εὐρωπαϊκή οἰκογένεια, ἀλλά καί τήν ''ἑλληνορθόδοξη ταυτότητα'' τῆς Ἑλλάδας πού ἔρχεται νά ὑπερασπιστεῖ ὁ θεσμός τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.

Ἤδη ἀπό πολύ νωρίς[4] ἡ πολύπλευρη προβληματική πού ἀναπτύσσεται στούς κόλπους της ἐπισημαίνει τήν ἀπειλή[5] πού προέρχεται ἀπό τήν Εὐρώπη, τῆς ὁποίας τό μήνυμα θά ἔχει "τεράστιες ἠθικές καί πνευματικές ἐπιπτώσεις στό ὀρθόδοξο πλήρωμα"[6]. Ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ ἀπειλή αὐτή πού θεμελιώνεται σέ μιά σταθερή οἰκονομική ὀργάνωση καί στήν ἀκλόνητη ''πολιτιστική ὁμοιογένεια'' ἔρχεται νά διαταράξει τήν ἐθνικοθρησκευτική συνοχή τῆς Ἑλλάδας. Σ᾿ αὐτή τήν κατεύθυνση οἱ κίνδυνοι εἶναι πολλοί. Χαρακτηριστικά ἐπισημαίνεται ὅτι θά ὑπάρξει, ἡ προσηλυτιστική μανία τῶν αἱρέσεων, ἡ ἐπιβουλή τῶν χριστιανικῶν ὁμολογιῶν ἔναντι τῆς ὀρθόδοξης Ἑλλάδας, ἡ νόθευση τῆς ἐθνικοθρησκευτικῆς παράδοσης, ἡ διάσπαση τῆς οἰκογενειακῆς ἑνότητας καί γενικότερα ἡ ἀρνητική ἐπιρροή τῆς εὐρωπαϊκῆς νοοτροπίας[7]. Μπροστά σ᾿ αὐτούς τούς κινδύνους καί σεβόμενη τά ἐθνικά καί

---

4. Ἀνθίμου Ρούσα Μητροπολίτη Ἀλεξανδρουπόλεως, "*Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία μας γιά τήν ἔνταξη τῆς Ἑλλάδος στήν Ε.Ο.Κ.*" Εἰσήγηση πού ἔγινε στίς 16 Μαΐου 1979 σέ τακτική συνεδρία τῆς Διαρκοῦς Ἱεράς Συνόδου, *Ἐκκλησία*, ἀρ. 11, 1/6/79, σ. 259 - 263.

5. "...ἡ μικρή Ἑλλάς μέ τήν ἑλληνοχριστιανική παράδοσή της μέ τόν ὀρθόδοξο χαρακτήρα της καί τήν ἄλλη πολιτιστική κληρονομιά της ὑποχρεωμένη πάντοτε νά διεξάγει ἀγώνα ἐπιβιώσεως ἐν μέσω πολλῶν ἁρπακτικῶν γειτόνων της, θά κινδυνεύσει νά ὁδηγηθεῖ σέ μιά ἐπικίνδυνη ἀλλοτρίωση ἄν δέ λάβει τά μέτρα της γιά τή συντήρηση τῆς ἐθνικῆς, πνευματικῆς καί πολιτιστικῆς κληρονομιᾶς της". "*Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία μας...*, σ. 261. ἐπίσης "Ἰδιαίτερα στόν θρησκευτικό καί πολιτιστικό τομέα διαπιστώθηκαν κίνδυνοι δημιουργίας κλίματος θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ, ἀποπροσανατολισμοῦ τῆς οὐσίας τῆς παιδείας καί ἀπώλειας τῆς ἐθνικῆς ταυτότητας, χωρίς νά ἀγνοεῖται ὁ ψυχικός δυναμισμός τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ" Συνέδριο Ἱεροκηρύκων μέ θέμα: *Καταναλωτική κοινωνία καί ἐπιπτώσεις ἀπό τήν ἔνταξη μας εἰς τήν Ε.Ο.Κ. Μνημόνιο* - Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 30/4/1980, σ. 2.

6. "*Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία μας...*, σ. 259.

7. "*Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία μας...*, σ. 261 - 262.

οἰκονομικά συμφέροντα τῆς Ἑλλάδας, ἡ Ἐκκλησία περιορίζεται στό σωστικό ρόλο[8] τοῦ πληρώματός της, τονίζοντας ὅτι ἔχει χρέος νά διασφαλίσει τά πνευματικά συμφέροντα τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ[9]. Ἡ προσπάθεια ἑπομένως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος κατευθύνεται πρός τή διατήρηση τῆς ἐθνικῆς φυσιογνωμίας, τή διαφύλαξη τῆς ἑλληνορθόδοξης ταυτότητας[10], καθώς ἐπίσης "καί τοῦ πατροπαράδοτου συστήματος σχέσεων μεταξύ τῆς ἐν Ἑλλάδι Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῆς Ἑλληνικῆς Πολιτείας, τό ὁποῖον ἀπό τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς διεμορφώθη εἰς σύστημα συναλληλίας καί

---

8. "Ἡ Ἐκκλησία....περιορίζεται στό σωστικό ρόλο τοῦ πληρώματός της ἀπό ἐνδεχόμενους πνευματικούς κινδύνους....Τό θέμα συνεπῶς ἔχει δύο καθοριστικές πλευρές. Ἡ πρώτη ἀφορᾶ στόν ἐντοπισμό τῶν πιθανῶν ἐπιδράσεων πού θά θέσουν σέ δοκιμασία τήν πνευματική ὑπόσταση τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Ἡ ἄλλη πλευρά τοῦ θέματος ἀφορᾶ στήν ἀνανέωση τῆς ποιμαντικῆς καί ἱεραποστολικῆς φροντίδος τῆς Ἐκκλησίας γιά νά κρατήσει κάτω ἀπό τίς πτέρυγές της τόν ὀρθόδοξο ἑλληνικό λαό". *"Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία μας...*, σ. 259 - 260.

9. "Ἀλλά τό πρόβλημα δέν εἶναι τί θά ''προσλάβουμε'' ἀπό τούς Εὐρωπαίους, ἀλλά πώς θά διαφυλάξωμε τήν φυσιογνωμία καί τά καλά ἰδιώματα τοῦ ἑλληνισμοῦ ἀπό τόν κίνδυνο τῆς ἀλλοιώσεως. Καί πέρα ἀπ᾽ αὐτό σε ὅτι ἀφορᾶ στήν Ἐκκλησία, πώς θά κρατηθεῖ ὁ ὀρθόδοξος λαός μας στήν κιβωτό τῆς Ἐκκλησίας γιά νά μήν καταποντισθεῖ στόν κατακλυσμό τῶν πολύμορφων κυμάτων δυτικῆς προελεύσεως......Δέν ἀντιδικοῦμε μέ τήν Πολιτεία στήν κίνηση αὐτή πρός τήν Εὐρώπη ἀφοῦ ὕψιστα ἐθνικά καί οἰκονομικά συμφέροντα ἐπιβάλουν τήν ἔνταξη μας. Ἐπειδή ὅμως σέ μᾶς πέφτει τό βάρος γιά νά διασφαλίσουμε τά πνευματικά συμφέροντα τοῦ λαοῦ μας, πού εἶναι ἀσυγκρίτως ἀνώτερα ἀπό τά οἰκονομικά, ζητοῦμε ἀπό τούς ὑπευθύνους τοῦ Κράτους νά δοῦν τίς προσπάθειες μας κάτω ἀπό ἕνα πρίσμα κατανοήσεως καί ἐπιδοκιμασίας". *"Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία...*, σ. 262 - 263.

10. "...ἡ ἀπώλεια τῆς ἐθνικῆς μας ταυτότητας θά πρέπει νά θεωρεῖται βέβαιη, ἀφοῦ ὁ Λαός μας θά κινδυνεύσει νά χάσει ὅλα τά στοιχεῖα ἐκεῖνα πού συνιστοῦν τήν ἰδιομορφία καί ἰδιαιτερότητά του....Ἄν τώρα ἀπό μᾶς τούς χριστιανούς ληφθεῖ ὑπόψη καί ἡ ἄμεση διασύνδεση τῆς ἑλληνορθόδοξης παράδοσής μας μέ τή δυνατότητα σωτηρίας, δηλαδή θεώσεως, καί συνεπῶς μέ τήν αἰώνια συνέχειά μας, τότε γίνεται περισσότερο κατανοητός ὁ κίνδυνος, πού διαγράφεται στόν ὁρίζοντα ἀπό μιά τυχόν ἀπώλεια τῆς ταυτότητας μέσα στή χοάνη τῆς εὐρωπαϊκῆς ἑνοποίησης, ἡ ὁποία δέν θά ἀφήσει κανένα ἀνεπηρέαστο, ἀφοῦ μέσα σ᾽ αὐτή θά ζοῦμε καί θά κινούμεθα καί θά πραγματώνουμε συνεχῶς τήν ὕπαρξη μας". Γ. Μεταλληνοῦ, 1992 *ἀπειλή ἤ ἐλπίδα*, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 1989, σ. 36 - 37. Παντελεήμονος Μπεζενίτη, Μητροπολίτη Ζακύνθου, *"Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος καί ἡ Εὐρωπαϊκή Ἑνοποίηση"*, Εἰσήγηση πρός τήν Ι.Σ.Ι., *Ἐκκλησία*, ἀρ.2, 1/2/91, σ. 59.

συμφωνίας καί ἁρμονικῆς συνεργασίας καί ἀλληλοβοηθείας"[11].

Μέσα ὅμως ἀπό αὐτή τήν ἐπικίνδυνη πρόκληση ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος βλέπει ὅτι ὑπάρχει ἡ προοπτική τῆς ἅλωσης ἡ ὁποία θά πρέπει νά λειτουργήσει ἐνεργητικά καί ὄχι παθητικά[12]. Στή νέα αὐτή πραγματικότητα χωρίς νά θέλει νά μείνει θεατής, ἀναλαμβάνει πρωτοβουλίες γιά μιά εὐρύτερη συνεργασία μέ τίς ἄλλες εὐρωπαϊκές χριστιανικές ἐκκλησίες[13]. Οἱ τομεῖς στούς ὁποίους προτείνει νά συνεργαστοῦν εἶναι ὁ πολιτιστικός, ὁ κοινωνικός, ὁ ποιμαντικός καί ὁ τομέας "τοῦ κοινοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ, ρωμαϊκοῦ καί χριστιανικοῦ ἐν γένει πολιτισμοῦ, σάν κοινῆς κληρονομιᾶς καί σάν ἔδαφος γιά τή μόρφωση τῆς εὐρωπαϊκῆς συνειδήσεως"[14].

Ὁ παραπάνω προβληματισμός κλιμακώνεται ἐνόψει τοῦ 1992[15] καί συνεχίζει μέ τόν ἴδιο ρυθμό μέχρι τίς μέρες μας σέ διάφορα θέματα μέ τή διαφορά ὅμως ὅτι πολλές φορές κινεῖται μέσα ἀπό ἐπιλεκτικά κανάλια καί ἀντιφάσεις πού ἐξυπηρετοῦν τούς σκοπούς της[16]. Σ᾽ αὐτή τήν πρώιμη φάση ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος διακρίνει ὅτι ἡ πολυπολιτισμική εὐρωπαϊκή κοινωνία πού θά δημιουργηθεῖ

---

11. Ἰ. Καρμίρη, "Ἐν ὄψει κινδύνων", *Ἐκκλησία* ἀρ.11, 1/6/79, σ. 265.

12. "Δέν πηγαίνομε στήν Ε.Ο.Κ. γιά νά ἁλωθοῦμε ἀλλά γιά νά ἁλώσομε πνευματικά τήν Εὐρώπη. Δεδομένου ὅτι οἱ Εὐρωπαῖοι διανοούμενοι πιστεύουν ὅτι πολλά ἔχει νά ὠφεληθῆ ἡ Εὐρώπη ἀπό τήν ἄμεση μέ τήν ἑλληνική κλασσική κληρονομιά καί τήν νεοελληνική χριστιανική ὀρθόδοξη ζωή καί πραγματικότητα". "*Ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία...*, σ. 263.

13. "Βαρυσήμαντος πρότασις τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Σεραφείμ. Διαχριστιανικόν Κέντρον καί Ε.Ο.Κ." *Ἐκκλησία*, ἀρ. 7, 1/4/79, σ. 161 - 162.

1.4 Α. Πανωτῆ, "*Ὀρθοδοξία μιά νέα διάσταση στήν Ε.Ο.Κ, Οἱ ἐκκλησιαστικοί ἡγέτες τῆς Εὐρώπης ἀπαντοῦν στόν Μακαριώτατο*", Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια, 1/5/79, σ. 1, 7.

15. Στίς 7 Φεβρουαρίου τοῦ 1992 στό Maastricht τῆς Ὁλλανδίας οἱ ὑπουργοί Ἐξωτερικῶν καί Οἰκονομίας τῶν κρατῶν - μελῶν τῆς Ε.Ε. ὑπέγραψαν τή συνθήκη γιά τήν Ε.Ε. Ἡ συνθήκη αὐτή περιλάμβανε διάφορες συμφωνίες πάνω σέ τέσσερα θέματα: α) γιά τήν Κοινή Ἐξωτερική Πολιτική καί Πολιτική Ἀσφάλειας β) τή Συνεργασία στούς τομεῖς Δικαιοσύνης καί Ἐσωτερικῶν Ὑποθέσεων, γ) τήν κοινωνική πολιτική καί τέλος δ) τήν ἐνίσχυση τῆς οἰκονομικῆς καί κοινωνικῆς συνοχῆς. Ἡ ἐπίτευξη συμφωνίας τῆς Ο.Ν.Ε. ἀποτέλεσε ἐπιπλέον θετικό παράγοντα στήν προσπάθεια ἀναζήτησης τελικῆς συμφωνίας γιά τήν Πολιτική Ἕνωση.

16. Τόσο τό θέμα τῶν ἠλεκτρονικῶν ταυτοτήτων καί ὅσο καί τοῦ Γραφείου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος στήν Εὐρωπαϊκή Ἕνωση εἶναι δύο θέματα πού ἀσφαλῶς συνδέονται μέ τή στάση τῆς Ἐκκλησίας στόν Εὐρωπαϊκό χῶρο. Τά θέματα ὅμως αὐτά θά μποροῦσαν νά ἀναλυθοῦν καλύτερα σέ αὐτοτελεῖς θεματικές ἑνότητες.

θά όδηγήσει τό λαό στήν πνευματική του ἀλλοτρίωση[17]. Ὅπως τονίζεται οἱ νέες πτυχές τῶν προβλημάτων ἐνεργοποιοῦνται αὐτή τή φορά ἀπό τή μετακίνηση καί ἐλεύθερη ἐγκατάσταση τῶν ξένων στήν Ἑλλάδα μέ ἀποτέλεσμα ὁ κίνδυνος νά κατατμηθεῖ ἡ ὁμολογιακή ἑνότητα τοῦ ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ νά εἶναι ὁρατός, γεγονός τό ὁποῖο ἐπηρεάζει τό ρόλο ἀλλά καί τόν ἴδιο τό θεσμό τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος[18].

Μέ τήν ἑλληνορθόδοξη παράδοση καί μέ τήν ἐπιστροφή στό παρελθόν ἀπό τό ὁποῖο τονίζει ἔντονα τόν ἔνδοξο βυζαντινισμό[19]

---

17. "....βλέπω μέ ἀνησυχία τήν ἐπερχόμενη ἀνάμειξη στήν μέχρι τώρα σχεδόν ὁμοειδή ἀπό ἄποψη θρησκεύματος ἑλληνική κοινωνία στοιχείων ἀλλοπίστων ἤ ἀλλοδόξων ἀπό αὐτά πού πλεονάζουν στήν Εὐρώπη, μέ συνέπεια τή σταδιακή ἀλλοίωση τῆς θρησκευτικῆς μας συνοχῆς καί τή συνακόλουθη ἀπομάκρυνσή μας ἀπό τή βάση τῆς ἐθνικῆς μας ὁμοψυχίας καί ἑνότητας πού συνιστᾶ ἡ Ἐκκλησία μας... Ἡ παρουσία στή χώρα μας σημαντικοῦ ἀριθμοῦ ξένων πού δέν θά εἶναι ὀρθόδοξοι θά σημάνει ἀπό τή σκοπιά πού τώρα ἐξετάζουμε τό ζήτημα, πληθυσμιακῆς κατάτμησης τῆς ὁμολογιακῆς ἑνότητας, καί ἐμφάνιση στή χώρα μας τοῦ φαινομένου πού ἤδη ἀπό ἐτῶν ἔχει καθιερωθεῖ στίς εὐρωπαϊκές χῶρες δηλ. τῆς ἀναπτύξεως ὀργανωμένων ὁμάδων κοινωνικῆς πιέσεως πού διεκδικοῦν δικαιώματα μέ βάση τό θρήσκευμα ἤ τήν αἵρεση τήν ὁποία πρεσβεύουν τά μέλη των". Χριστόδουλου Παρασκευαΐδη, Μητροπολίτη Δημητριάδος, "Ἔτος 1992: *Ἐμπρός στόν κίνδυνό της πνευματικῆς μας ἀλλοτρίωσης*", Ἐκκλησία *ἀρ.* 16, 15/11/89, σ. 635.

18. Ἐνόψει τοῦ 1992 καί τῆς ἑνωμένης Εὐρώπης πρωταρχικό πρόβλημα γιά τήν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος εἶναι γιά ἄλλη μιά φορά ἡ διασάλευση τῶν παραδοσιακῶν σχέσεων μεταξύ Κράτους καί Ἐκκλησίας στόν ἑλληνικό χῶρο. "Ἡ εὐρωπαϊκή ἑνοποίηση μέ δεδομένη τήν πρόθεση καί τήν ἐπιδίωξη τῆς ἐναρμονίσεως τοῦ Δικαίου τῶν χωρῶν - μελῶν τῆς Κοινότητος πρός τήν Κοινοτική νομοθεσία εἶναι φανερό ὅτι θά ὁδηγήσει ἀργά ἤ γρήγορα σέ ἀναθεώρηση τοῦ ἰσχύοντος συστήματος σχέσεων μεταξύ Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας καί τῆς Ἑλληνικῆς Πολιτείας, ὁ θεσμός τῆς κρατικῆς Ἐκκλησίας συνεχῶς θά ἐξασθενεῖ. Ἡ Ἐκκλησία πιά δέν θά μπορεῖ νά στηρίζεται στή δύναμη τοῦ νόμου καί στήν κρατική ἰσχύει γιά νά ἐκπληρώσει τό ποιμαντικό της ἔργο, νά διατηρήσει τήν ἐσωτερική πειθαρχία της καί νά ἀντιμετωπίσει τίς ἐξωτερικές ἐπιβουλές καί ἀπειλές" Παντελεήμονος Μπεζενίτη, Μητροπολίτη Ζακύνθου, "*Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος καί ἡ Εὐρωπαϊκή Ἑνοποίηση*..., σ. 58 ἐπίσης Γ. Μεταλληνοῦ, 1992 *ἀπειλή ἤ ἐλπίδα*,...σ. 29 - 30.

19. "Ὁ ἔνδοξός μας βυζαντινισμός κάποτε ἔθρεψε πνευματικά τήν Εὐρώπη, ἀφοῦ εἶχε προηγουμένως ἀγωνισθεῖ στίς προφυλακές γιά νά τή διασώσει ἀπό τίς ὀρδές τῶν βαρβάρων. Τό φιλελεύθερο ἑλληνορθόδοξο πνεῦμα τῆς ἀγέραστης ρωμιοσύνης, ἐσφράγισε τή ζωή τῆς δύσεως γιά πολλούς αἰῶνες, ἕως ὅτου ἦρθε ἡ κατάρα τῆς διαίρεσης. Ἀπό τότε ἐμεῖς κρυφθήκαμε στό καβούκι μας καί ἀγωνισθήκαμε ἀμυνόμενοι ἐναντίον τῆς λαίλαπας τοῦ ἐκλατινισμοῦ μας". Χριστόδουλου Παρασκευαΐδη, Μητροπολίτη Δημητριάδος, "*Ἀφήσαμε τήν Εὐρώπη*

ή Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος θέλει νά ἀντιμετωπίσει τόν κίνδυνο τῆς ἐπερχόμενης "λαίλαπας"[20]. Στηριζόμενη λοιπόν στά "αὐτονόητα"[21] ἄλλων καιρῶν ἀπ᾿ τά ὁποῖα ἀντλοῦσε τήν ἐξουσία της καί μεταφέροντας τήν "αὐθεντία τοῦ τότε"[22] στό σήμερα προσπαθεῖ νά σώσει τήν πνευματική ταυτότητα τῆς ὀρθόδοξης Ἑλλάδας. Ἐπιθυμεῖ νά καταστήσει τήν "ἐκκλησία" τό θεμέλιο λίθο τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἡ ὁποία πάντα ἀντιστέκεται ἔχοντας πρωταγωνιστικό ρόλο σέ κάθε εἶδους ἀπειλή[23].

στόν Πάπα", Πληροφόρηση , Νοέμβριος 1994, ἀρ. φυλ. 165.

20. "Γι᾿ αὐτό εἶναι ἐπιτακτική ἀνάγκη νά ἐπιστρατευθοῦν ὅλοι οἱ δυνάμενοι νά σκέπτονται ὀρθά, νά ἐπισημαίνουν ὀρθά καί νά ἐνεργοῦν σωστά γιά νά ὁριοθετήσουν τή νέα ἐπανάσταση πού χρειάζεται νά γίνει στόν τόπο μας, προκειμένου νά προετοιμασθεῖ ὁ λαός μας νά ἀντιμετωπίσει θωρακισμένος τήν ἐπερχόμενη λαίλαπα". Χριστόδουλου Παρασκευαΐδη, Μητροπολίτη Δημητριάδος, "Ἔτος 1992: *Ἐμπρός στόν κίνδυνο τῆς πνευματικῆς μας ἀλλοτρίωσης*", Ἐκκλησία ἀρ. 16, 15/11/89, σ. 636. Ἐπίσης ἡ κινδυνολογία ἐνόψει τοῦ 1992 ἀφήνει σαφεῖς ὑπαινιγμούς γιά τή τύχη τῆς ἑλληνικῆς ἐδαφικῆς ἀκεραιότητας. "Τό ἐρώτημα συνεπῶς εἶναι ὄχι ἄν θά μπορέσει ἕνα μικρό κράτος σάν τήν Ἑλλάδα νά διατηρήσει τήν ἐθνική του ἀνεξαρτησία, ἀλλά ἄν θά κατορθώσει νά μήν ἀπορροφηθεῖ ἀπό τά ἑκατομμύρια τῶν Εὐρωπαίων, δεδομένου ὅτι μέ τά ἄρθρα 47 καί 48 παρέχεται ἡ δυνατότητα τῆς "ἐλεύθερης κίνησης κεφαλαίων" καί θά μποροῦν οἱ ξένοι νά ἀγοράσουν τή γῆ μας ὥστε πράγματι νά βρεθοῦμε σέ κάποια στιγμή "*ξένοι μέσα στή Χώρα μας*". Γ. Μεταλληνοῦ, *1992 ἀπειλή ἤ ἐλπίδα...*, σ. 39 - 40.

21. Παντελεήμονος Μπεζενίτη, Μητροπολίτη Ζακύνθου, "*Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος καί ἡ Εὐρωπαϊκή Ἑνοποίηση...*, σ. 85. Χριστόδουλου Πρασκευαΐδη, Μητροπολίτη Δημητριάδος, "*Ἡ ἀμφισβήτηση τοῦ αὐτονόητου*", Πληροφόρηση ,Φεβρουάριος 1995, ἀρ. φυλ. 168.

22."Οἱ νεοέλληνες ἔπαυσαν νά βλέπουν στό πρόσωπο τοῦ Ἐπισκόπου των τόν ἐκφραστή καί ἐγγυητή τῆς ἑλληνικότητάς των, ὅπως συνέβαινε ἄλλοτε ἤ ὅπως συμβαίνει καί σήμερα στή Διασπορά. Ἄλλοτε κάθε πλῆγμα κατά τοῦ Ἐπισκόπου του ὁ Ἕλληνας τό θεωροῦσε κτύπημα κατά τῆς ταυτότητάς του. Ὁ ἐπίσκοπος ἦταν σύμβολο τοῦ Γένους, καί τά σύμβολα δέν τά πετροβολεῖ κανείς, καί δέν τούς ρίχνει λάσπη". Ἀπό τήν ὁμιλία τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστόδουλου πρός τούς ἐκπαιδευτικούς μέ θέμα : "*Ἡ Εὐρώπη τῶν πνευματικῶν ἀξιῶν καί ὁ ρόλος τῶν Ἑλλήνων Ὀρθοδόξων καί τῆς Παιδείας*"., 21/1/99 http://www.ecclesia. gr./Youth/Articles/Europe, 6/1/99, σ. 5. Τοῦ ἰδίου, "*Ἡ ὀρθοδοξία ὅρος ἐπιβίωσης τοῦ ἑλληνισμοῦ*", Πληροφόρηση Φεβρουάριος 1998, ἀρ. φυλ. 205.

23. "Καί πάλιν ἀγαπητοί ἀδελφοί, κιβωτός τοῦ Γένους μας θά εἶναι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὁποία εἰς πεῖσμα τῶν καιρῶν καί τῶν ἐχθρῶν της, διασώζει ἀκεραίαν τήν παράδοση τοῦ Γένους μας καί τήν συνέχειάν του. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ὁ χῶρος στόν ὁποῖον τό Ἔθνος θά καταφεύγη μετά ἀπό ὀλίγα χρόνια καί πάλιν, διά νά ἐπανεύρη τήν ἐπαφήν μέ τήν παράδοσίν του, μέ τήν γλώσσαν του, μέ τίς ρίζες του". Ἀλέξιος

Ἡ ὀρθόδοξη ἑπομένως ἰδιαιτερότητα μέσα στήν εὐρωπαϊκή κοινωνία τῶν πολιτισμῶν παρουσιάζεται ὡς ἡ σωστική λύση[24] ἡ ὁποία βρίσκεται ἀκόμα καί πάνω ἀπό μία εὐρύτερη συμφωνία καί πάνω ἀπό τήν προσπάθεια νά ὑπάρξει ἑνότητα θέσεων καί ἀπόψεων[25]. Ἡ παραπάνω στάση ἑδράζεται κυρίως στήν τακτική τῆς ὑποτίμησης τῆς ἑτερόδοξης χριστιανοσύνης καί γενικά τῶν δυτικῶν ἀρχῶν καί ἀξιῶν[26] μέ ἀποτέλεσμα ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος νά καλλιεργεῖ στούς κόλπους της αἰσθήματα ὑπεροχῆς καί ὑπεροψίας[27] πού τήν ὠθοῦν ὥστε νά ἀποκτήσει τήν πεποίθηση, ὅτι μπορεῖ νά δώσει λύσεις στά πνευματικά ἀδιέξοδα τῆς δοκιμαζόμενης Δύσης[28].

Βρυώνης, Πρωτοσύγκελος Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀθηνῶν, "*Ἡ εὐθύνη τοῦ ἱεροῦ κλήρου στήν Ἡνωμένη Εὐρώπη*", Ἐκκλησία, ἀρ.10, 15/6/90, σ. 332.

24. "Ἡ Ὀρθοδοξία ἀντιπαραθέτει στόν ὁδοστρωτήρα τῆς ἰσοπέδωσης τῶν πάντων μέσα ἀπό τόν ἀτομικισμό, τήν καλλιέργεια τῶν διαπροσωπικῶν σχέσεων. Διασώζει τό πρόσωπο κατ᾽ ἀντίθεσιν μέ τό ἄτομο. Καί μέ τήν ἀγάπη ἐλευθερώνει τόν ἄνθρωπο. Καί οἱ ὀρθόδοξοι καλούμεθα νά ἐγκολπωθοῦμε τίς ἀρχές αὐτές, νά ἀποκτήσουμε πλήρη συνείδηση τῶν θεμελιωδῶν πολιτισμικῶν ἰδεωδῶν τῆς ὀρθοδοξίας, νά τά βιώσουμε καί νά τά ἀντιπροσφέρουμε στήν κοινωνία τῶν προσώπων. Ἀλλιῶς θά ἀφομοιωθοῦμε καί θά πάψουμε νά ὑπάρχουμε" Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστόδουλου, "*Ἡ Εὐρώπη τῶν πνευματικῶν ἀξιῶν...*, σ. 8. ἐπίσης Δημήτριου Μπεκιάρη Μητροπολίτη Γουμενίσης Ἀξιουπόλεως καί Πολυκάστρου, "*Ἡ Ὀρθοδοξία προφητική φωνή κρίσεως καί κλήσεως τοῦ κόσμου*", Ἐκκλησία, ἀρ. 3, 15/3/99, σ. 128 - 130.

25. Α. Ἀλεβιζόπουλου, "*Τά πνευματικά θεμέλια τῆς Ἑνωμένης Εὐρώπης*", Ἐκκλησία, ἀρ. 1, 1/15/92, σ. 35.

26. "Ὅμως κρίνοντας τήν κατάσταση, διαπιστώνουμε ὅτι ὁ δυτικός χριστιανισμός ταυτίστηκε μέ τόν διαφωτισμό πού σήμερα ἐξαντλεῖ πιά τά ὅριά του, ὁδηγώντας σέ ἀδιέξοδο τήν πορεία της. Ἡ Εὐρώπη ζεῖ σήμερα μιά μεταβατική περίοδο, καθώς δημιουργοῦνται οἱ βάσεις ἑνός νέου πολιτισμοῦ. Ἄν ἡ Εὐρώπη μείνει ὡς ἔχει, θά κλονισθεῖ ἀναπόφευκτα. Ἤδη δοκιμάζει τριγμούς στό πνευματικό της οἰκοδόμημα. Ἡ ἑτερόδοξη χριστιανοσύνη δέν φαίνεται ἱκανή, μέ τήν ἐκλογίκευση τῆς πίστεως πού ἀσπάσθηκε, νά ἱκανοποιήσει τίς ἐσώτατες μυστικές ἐπιθυμίες καί ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου" Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος Χριστόδουλου, "*Ἡ Εὐρώπη τῶν πνευματικῶν ἀξιῶν...*, σ. 4. Στό σημεῖο αὐτό τά ''ἐπιχειρήματα'' γιά ἄλλη μιά φορά ἔρχονται ἀπό τό παρελθόν. Γ. Μεταλληνοῦ, *1992 ἀπειλή ἤ ἐλπίδα...*, σ.18 - 26, 34 - 37.

27. Συγχαρητήρια ἐπιστολή τοῦ Μακ. Ἀρχιεπισκόπου κ. Χριστόδουλου στούς Ἕλληνες Εὐρωβουλευτές, *Δελτίο τύπου τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀθηνῶν*, 22/6/99, σ. 2.

28. Ε. Θεοδώρου, "*Ἡ ἑλληνική παιδεία καί τό ὅραμα τῆς ἑνωμένης Εὐρώπης*", Θεολογία,1990, τ. 4, σ. 576 - 587. Ι. Παναγόπουλου, "*Ὁ ὀρθόδοξος ἑλληνισμός μπροστά στήν Εὐρωπαϊκή Ἑνοποίηση*", στό Ὀρθοδοξία - Ἑλληνισμός. *Πορεία στήν τρίτη χιλιετία,*

Κάνοντας μιά πρώτη ἐκτίμηση στή διαμορφωθεῖσα στάση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπέναντι στήν ἰδέα τῆς Ἑνωμένης Εὐρώπης φαίνεται νά κυριαρχεῖ ἡ στάση ἄμυνας μπροστά στή νέα πραγματικότητα. Ὁ αὐτοεγκλισμός στήν ὁμολογιακή ἄνεση καί οἱ ἀβασάνιστοι ἀφορισμοί εἶναι δείγματα ἀνωριμότητας γιά τήν ἀντιμετώπιση τῶν συγχρόνων προκλήσεων[29]. Ἡ κρίση ταυτότητας πού ὑπάρχει γίνεται ἀσφαλῶς πιό ἔντονη ὅταν παρουσιάζεται ἡ ὀρθοδοξία ὄχι σάν δυνατότητα ὑπαρξιακῆς ἔκφρασης ἀλλά ὡς ἕνα σύνολο κανόνων καί ἰδεῶν[30]. Ἔτσι λοιπόν πρωταρχική ἀπασχόληση εἶναι το ἄν καί τό πῶς θά προασπίσει τόν ἑαυτό της καί τήν αὐτοσυνειδησία της, χωρίς νά κατανοεῖ ὅτι ὑπάρχει ἀνάγκη νά τήν ἀνανεώσει[31]. Ἡ ζηλωτική, ὅμως καί περιθωριακή αὐταρέσκεια εἶναι στοιχεῖα τά ὁποῖα ὄχι μόνο εἶναι ξένα στόν οἰκουμενικό χαρακτήρα τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀλλά καί ἀποτελοῦν ἐμπόδια στή διαφύλαξη καί ἀνανέωση ὁρισμένων χαρακτηριστικῶν τοῦ παρελθόντος πού προάγουν τόν πολιτισμό, τή χριστιανική συνείδηση, καί τήν ἑνότητα τῆς Εὐρώπης.

Ἀποφεύγοντας τά παραπάνω ἐμπόδια ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος θά μπορέσει ἴσως νά ἀπομακρυνθεῖ ἀπό τή στείρα συντή-ρηση, τήν ὀπισθοδρομικότητα, ἀλλά καί τήν ὑποδούλωση στό γράμμα καί τόν τύπο[32]. Τό ὀξύμωρο σχῆμα ὅμως στήν ὅλη ὑπόθεση εἶναι ὅτι ἡ ἑλληνική ὀρθοδοξία καλεῖται νά βρεῖ τό δρόμο στά ἀδιέξοδα τῆς Δύσης καί πιό εἰδικά τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ, ὅταν ἀκόμα μάχεται νά λύσει τά ἐσωτερικά της προβλήματα, ἐνῶ σέ ἄλλες περιπτώσεις ἀδυνατεῖ νά τά ἐντοπίσει[33]. Ἀξιοσημείωτο μπορεῖ νά χαρακτηριστεῖ τό γεγονός πώς ὅλη ἡ Εὐρώπη πρέπει νά κατανοήσει πώς τά πνευματικά της θεμέλια αὐτά τά ''ἰδιαίτερα καί ξεχωριστά'' εἶναι τά "θετικά καί ὑγιῆ στοιχεῖα τοῦ ἀρχαίου ἑλληνορρωμαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ἑλληνορθόδοξος βυζαντινός πολιτισμός, ἡ ἑλληνοχριστιανική ἤ ἑλληνορθόδοξη ἀνατολικοεκκλησιαστική παράδοση"[34] ἐνῶ ἡ ἴδια ἔχοντας αὐτά

Ἱ. Μ. Κουτλουμουσίου, τ. Α', σ. 267.

29. Ι. Παναγόπουλου, "*Ὁ ὀρθόδοξος ἑλληνισμός...*, σ. 261.

30. Γ. Γαλίτη, "*Ὀρθοδοξία ἡ κιβωτός τοῦ ἑλληνισμοῦ στήν Ἑνωμένη Εὐρώπη*", στό Ὀρθοδοξία - Ἑλληνισμός. *Πορεία στήν τρίτη χιλιετία*, Ι. Μ. , τ. Α' , σ. 275.

31. Χριστόδουλου Παρασκευαΐδη, Μητροπολίτη Δημητριάδος, "*Ἔτος 1992: Ἐμπρός στόν κίνδυνο...*, σ. 636.

32. Γ. Γαλίτη, "*Ὀρθοδοξία ἡ κιβωτός του ἑλληνισμοῦ...*, σ. 274.

33. Τέτοια προβλήματα εἶναι: θέματα σχέσεων Κράτους - Ἐκκλησίας (ἐκκλησιαστική περιουσία), ἐκκλησιαστικῆς δικαιοσύνης, ποιμαντικῆς καί λειτουργικῆς ἀνανέωσης, κ.ἄ.

34. Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀνακοινωθέν 5/12/99, σ. 1.

τά χαρακτηριστικά δέν ἔχει νά ὠφεληθεῖ σέ "τίποτα" ἀπό τήν εὐρωπαϊκή πολιτιστική διακοινωνία[35].

Μέσα σ᾽ αὐτή τή δίνη τῆς ἐθνικοθρησκευτικῆς ὑπεροψίας ξεχνᾶ νά ὑπολογίσει τήν κοινή εὐρωπαϊκή πραγματικότητα πού τήν περιβάλλει, τά ὁμοιόμορφα προβλήματα καί ἀνησυχίες πού ὑπάρχουν σέ ὅλους τούς εὐρωπαίους πολίτες, καί πού ὀφείλουν νά τήν κάνουν νά ἀγωνιστεῖ μαζί μέ τήν ὑπόλοιπη Εὐρώπη γιά νά δημιουργήσει μιά πιό ἀνθρώπινη κοινωνία καί ὄχι ὡς λυτρωτής καί μεσσίας νά τή σώσει[36].

Περιγράφοντας τή γενική εἰκόνα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπέναντι στήν Ἑνωμένη Εὐρώπη καί χωρίς νά ἀναλυθοῦν οἱ τοποθετήσεις της σέ συγκεκριμένα ζητήματα, πρόσφορο εἶναι στό σημεῖο αὐτό νά μνημονευθοῦν ὁρισμένοι ψυχολογικοί παράγοντες πού προσδιορίζουν τήν τοποθέτησή της ἔναντι τῆς Ἑνωμένης Εὐρώπης.

Πρῶτο καί βασικό χαρακτηριστικό τό ὁποῖο σχετίζεται ἄρρηκτα μέ τή συνάφεια τοῦ θέματος αὐτοῦ εἶναι τό καλούμενο enemy syndrom. Ἡ δημιουργία δηλαδή φανταστικῶν ἐχθρῶν πού πλάθονται καί ὑπαγορεύουν τήν ἐπερχόμενη ἀπειλή. Τό σύνδρομο αὐτό γίνεται ψυχολογικά ἀναγκαῖο, ὅπως ἔχει ἐπισημανθεῖ, ὅταν ἐπιζητεῖται ὁ ἀποπροσανατολισμός τοῦ λαοῦ ἀπό κάποιες

Ἀθηναγόρα Ζακόπουλου, Μητροπολίτη Φωκίδας, "Ὁ ρόλος τῆς ὀρθοδοξίας στήν Ἑνωμένη Εὐρώπη καί στήν Ἑλλάδα", *Ἐκκλησία*, ἀρ. 6, 15/4/90, σ. 189 - 192.

35. "Γιά τή δυτικοευρωπαϊκή χοάνη τοῦ πολιτιστικοῦ κατακερματισμοῦ, ἡ συσσωμάτωση, ἡ συγκόλληση τυπικῶν στοιχείων τῆς ἑλληνορθόδοξης παράδοσης δηλαδή ἕνα εἶδος πολιτιστικῆς διακοινωνίας Ἀνατολῆς - Δύσεως πιστεύω ὅτι θά ἀποτελέσει προδοσία καί τῆς δικῆς μας παραδόσεως καί τῆς δικῆς μας προσδοκίας. Διότι ἁπλούστατα, τά ἄψυχα καί ἄσαρκα πολιτιστικά - φολκλορικά στοιχεῖα, ἀντί νά προσφέρουν καί νά προσλάβουν σέ τελική ἀνάλυση ἀφομοιώνονται ἀλλοτριώνονται καί σβήνουν". Δημήτριου Μπεκιάρη, Μητροπολίτη Γουμενίσσης, *"Θησαυρός ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν"*, Ἐκκλησία, ἀρ. 6, 1/4/94, σ. 199. Γ. Μεταλληνοῦ, *1992: ἀπειλή ἤ ἐλπίδα...*, σ. 12 - 14. Ἐπίσης "Ὁ Σεβασμιώτατος ἐτόνισε στήν ἐκδήλωση τῶν ἐκπαιδευτικῶν Ἡ Εὐρώπη βρίσκεται στήν ἀνατολή, ἐκκλησία καί παιδεία νά διασώσουν τή διάρκεια τῆς Εὐρώπης", *Πληροφόρηση*, Φεβρουάριος 1995 ἀρ. φυλ.168.

36. Τά ὁμοιόμορφα προβλήματα πού ἀπασχολοῦν τό κοινό μέλλον τῆς Εὐρώπης εἶναι: ἡ ἀνεργία, ἡ ἐγκληματικότητα, ἡ παράνομη μετανάστευση, ἡ κοινωνική δικαιοσύνη, οἱ ἀνθρώπινες ἐλευθερίες, ἡ καταλλαγή στίς διαπροσωπικές σχέσεις τῶν ἀνθρώπων, φαινόμενα σωματικῆς καί ψυχολογικῆς βίας, ἡ ἐκμετάλλευση τῶν οἰκονομικά ἀσθενέστερων κοινωνικῶν στρωμάτων ἀπό τούς οἰκονομικά ἰσχυρούς, ὁ κοινωνικός ἀποκλεισμός, ἡ διασφάλιση τῶν προσωπικῶν δεδομένων, τό οἰκολογικό πρόβλημα κ.ἄ.

δυσάρεστες καταστάσεις καί προβλήματα[37]. Γι᾽ αὐτό τό λόγο οἱ ἐξωτερικοί ἐχθροί πού συνήθως ἐφευρίσκονται ἐμφανίζονται καί χρησιμοποιοῦνται εἴτε ἀπόλυτα, εἴτε μέσα σ᾽ ἕνα κατάλληλο πλέγμα κυμαινόμενης ἐπικινδυνότητας πού αὐξομειώνεται ἀνάλογα μέ τά συμφέροντα καί τίς ἐπιδιώξεις. Στήν προκειμένη περίπτωση τό ἀνάλογο κλίμα πού διαμορφώνεται ἄλλες φορές λειτουργεῖ γιά νά προασπίσει τά κεκτημένα[38] καί αὐτονόητα[39] καί ἄλλες πάλι γιά νά τονώσει τό αἴσθημα τῆς ἐθνικῆς νεύρωσης καί τῆς θρησκευτικῆς καί πνευματικῆς ἐγρήγορσης.

Ἡ ὑπέρ-ὀρθοδοξία τῶν φονταμενταλιστικῶν κύκλων ἀποτελεῖ τό δεύτερο ψυχολογικό παράγοντα. Τά στοιχεῖα τῆς παράδοσης[40]

---

37. Σ. Ἀγουρίδη, "Πῶς βλέπει ἡ ἑλληνική ὀρθοδοξία τήν Εὐρώπη", στά πρακτικά τοῦ Δ' διαχριστιανικοῦ συμποσίου, Ἀλεξανδρούπολη 3-7 Σεπτεμβρίου 1995, *Ὁ πνευματικός προσανατολισμός τῆς Εὐρώπης, Ἡ συμβολή τοῦ ἀνατολικοῦ καί δυτικοῦ χριστιανισμοῦ*, Παρατηρητή, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 319.

38. "Θά πάρουμε λοιπόν ἀπό τήν ἱστορία τό καθεστώς τοῦ ἀνταγωνισμοῦ καί τῆς ἀντιπαλότητας τῆς περιόδου τῶν διωγμῶν ἤ τό σύντομο καθεστώς τῆς ἀνεξιθρησκίας καί οὐδετερότητας τῶν Μεδιολάνων, καί θά ἐγκαταλείψουμε τό καθεστώς τῆς συζυγίας, τῆς ἑνότητας ἐκκλησίας καί πολιτείας ... ὁ ἁγιασμένος ὀρθόδοξος λαός πού ἔβλεπε ὡς μεγάλη εὐλογία τήν συνύπαρξη καί συμφωνία τῶν πολιτικῶν καί τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀρχόντων, ἔβλεπε ἑνωμένη τήν ἐκκλησία ὅλη, μέσα στό ναό, τό Γένος ὅλο, νά ἐκπροσωπεῖται ἀπό τόν βασιλέα καί τόν πατριάρχη, πού καθόταν ἀντικριστά στήν Ἁγία Σοφία ἐπάνω στούς θρόνους των, καί ἄκουγαν νά εὔχεται ἀπό κοινοῦ γιά τούς δύο ὁ λαός." Τόν δεσπότην (=βασιλέα) καί ἀρχιερέα ἡμῶν Κύριε φύλαττε εἰς πολλά ἔτη" ... "Ἄς γνωρίζουν πάντως οἱ ἐπίδοξοι ἀναθεωρητές ὅτι ἔχει κυλήσει πλέον πολύ νερό στό αὐλάκι μετά τό 1821, ὅτι τό πνευματικό κλίμα, ὁ πνευματικός χάρτης ἔχουν ἀλλάξει σημαντικά ὅπως παρακάτω θά ἀναλύσουμε παρουσιάζοντας τίς εὐνοϊκές προοπτικές γιά τήν τρίτη χιλιετία, ὅτι ἐν πάσῃ περιπτώσει λογαριάζουν κυριολεκτικά χωρίς τόν ξενοδόχο. Γιατί ξενοδόχος, ἰδιοκτήτης καί κύριος εἶναι ὁ ὀρθόδοξος λαός πού ἔχει ἀφυπνισθεῖ πλέον ἐνῶ αὐτοί εἶναι ξένοι καί ἀπόδημοι, φυγάδες ἀφοῦ ὁ νοῦς καί ἡ καρδία τους δέν βρίσκονται στήν Ὀρθόδοξη Ἑλλάδα, ἀλλά στήν Εὐρώπη τοῦ πάπα καί τῶν φράγκων." Θ. Ζήση, *Ὀρθοδοξία καί Ἑλληνισμός. Νέα αἰχμαλωσία καί ἀντίσταση*, Περαία 1995, σ. 54 - 55.

39. "Ἡ Ὀρθοδοξία, ὁ Χριστιανισμός αὐτονοήτως περιέχουν μέσα τους τόν Ἑλληνισμό. Ἑπομένως ὅταν ὁμιλοῦμε περί ἑλληνοχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ πλεονάζουμε; εἶναι φραστικός καί ἐννοιολογικός πλεονασμός πού δημιουργήθηκε στήν νεώτερη περίοδο τοῦ νεοελληνικοῦ μᾶς βίου, ὡς ἀπόρροια τοῦ κλασικισμοῦ καί τῆς ἀρχαιολατρίας πού δέν τούς ἀρκοῦσε ὁ Χριστιανισμός καί ἤθελαν νά προσθέσουν καί τήν ἑλληνική ἀρχαιότητα" Θ. Ζήση, *Φραγκέψαμε :Ἡ εὐρωπαϊκή μας αἰχμαλωσία*, Περαία 1994, σ. 59.

40. Ἀξιοσημείωτες εἶναι οἱ παρατηρήσεις πού κάνει γιά τήν ὀρθόδοξη

πού δέν ἀξιολογοῦνται σωστά καί ἡ αὐθεντία τοῦ παρελθόντος[41] σ᾿ αὐτή τήν κατεύθυνση λειτουργοῦν ὡς θεμελιώδη καί ἐνδεικτικά "δόγματα", τὰ ὁποῖα ὅταν υἱοθετοῦνται δημιουργοῦν τήν αἴσθηση ὅτι εἶναι δυνατή ἡ μετατροπή ὅλης τῆς Εὐρώπης σέ Ὀρθοδοξία κάτι πού ἀσφαλῶς εἶναι ἐξωπραγματικό. Ἡ θέση αὐτή συνεπικουρεῖται ἀπό τό γεγονός τῆς "θείας ἐκλογῆς τοῦ λαοῦ" πού ἀποτελεῖ τό "λεῖμμα" τῶν πιστῶν γιά τό ὁποῖο ὁ Θεός προνοεῖ, φροντίζει καί προορίζει τά πάντα[42]. Ἀποτέλεσμα ὅλων αὐτῶν εἶναι νά δημιουργεῖται θρησκευτική ὑπεροψία, ἡ ὁποία στηρίζεται στήν αὐταρέσκεια καί τήν ἐθνική ὑπερηφάνεια.

Τά στοιχεῖα πού συνοδεύουν τή νέα πραγματικότητα τῆς Ἑνωμένης Εὐρώπης καί ἡ κατά περίπτωση εἰδική ἀξιολόγηση αὐτῶν συνθέτουν ἴσως τόν τρίτο ψυχολογικό παράγοντα. Ἡ ὕπαρξη τοῦ ξένου, τοῦ διαφορετικοῦ, μᾶς γεμίζει εὔλογα ὡς ἕνα βαθμό μέ αἰσθήματα ἀνασφάλειας καί φόβου. Μέσα στήν εὐρωπαϊκή οἰκογένεια ἡ μετακίνηση τῶν πληθυσμῶν καί γενικά ἡ εὐρύτερη συνάντηση τῶν ἀνθρώπων πάνω σέ καινούργια πιά δεδομένα δίδει τήν ἐντύπωση ὅτι δημιουργεῖται ἕνα πολυέθνος (multination) τό ὁποῖο θά ὁδηγήσει τούς λαούς σέ μιά πολιτισμική διάβρωση καί ἀνταγωνιστικότητα[43]. Ἑπομένως ἡ διαφορετικότητα πού ὑπαγορεύει μιά τέτοια κατάσταση δημιουργεῖ τό φόβο τῆς ἀλληλεπίδρασης, τῆς ἀφομοίωσης καί τόν προβληματισμό γιά τήν πνευματική ἀλλοτρίωση[44]. Τά κεκτημένα ἀσφαλῶς βάλλονται

παράδοση ὁ Francois Thual. "Μπορεῖ νά ἀντιληφθεῖ κανείς τήν παράδοση μέ δύο τρόπους. α) ἤ ἡ παράδοση συνίσταται στήν συστηματική ἐπανάληψη τοῦ Ἴδιου καί στόν παραγκωνισμό τοῦ Ἄλλου, τοῦ διαφορετικοῦ β) ἤ ἡ παράδοση - καί νομίζω ὅτι πρόκειται γιά μιά πραγματικά χριστιανική ἀντίληψη - συνίσταται στήν συνάντηση μέ τόν Ἄλλο τόν διαφορετικό. Ἀκόμα καί ἄν αὐτός ὁ ἄλλος εἶναι σήμερα ἡ σύγχρονη Εὐρώπη.....Ἄλλο ὁ σεβασμός πρός τήν παράδοση καί ἄλλο ὁ στεῖρος συντηρητισμός. Ἡ σύγχρονη Εὐρώπη βρίσκεται στά σπάργανα καί ἔχει ἀνάγκη ἀπό αὐτή τή μνήμη, πού θά τή βοηθήσει νά προβληθεῖ στό μέλλον. Ἡ πιστότητα τῆς Ὀρθοδοξίας πρός τήν παράδοση ἀποτελεῖ ἀνεκτίμητο πλοῦτο. Ὅταν ὅμως μονοπωλεῖ κανείς ἕνα πλοῦτο, ὁ πλοῦτος αὐτός ἀποβαίνει μέσο περιφρόνησης ἤ γίνεται μέσο καταπίεσης τῶν ἄλλων. Ἐάν ἡ ὀρθοδοξία πάρει μιά ἀρνητική στάση καταδικάζοντας τούς ἑτερόδοξους: "μόνο ἐμεῖς κατέχουμε τήν ἀλήθεια, θά πᾶτε ὅλοι κατευθεῖαν στή κόλαση....", τότε παρεκτρέπεται". Francois Thual., "Ἑλληνισμός ἤ ἑλλαδισμός; Ἐπαρχιωτισμός ἤ οἰκουμενικότητα;" *Θεός & Θρησκεία*, 1999, τ. 2, σ. 20 - 24.

41. Θ. Ζήση, *Ὀρθοδοξία καί Ἑλληνισμός...*, σ. 27 - 28.

42. Σ. Ἀγουρίδη, "*Πῶς βλέπει ἡ ἑλληνική ὀρθοδοξία τήν Εὐρώπη...*, σ. 318.

43. Χ. Σαββάτου, "*Ἡ συμβολή τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στήν Εὐρωπαϊκή Ἕνωση*", Ἐκκλησία - Ἀνάτυπο, 1998, σ. 7.

44. "Πῶς ὅμως καλεῖται σ᾿ αὐτή τή συνεργασία ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία; Πῶς

γι᾽ αὐτό παρουσιάζεται - ἐπιβάλλεται ἡ προβολή ἑνός μοναδικοῦ προτύπου καί αὐθεντίας, τό ὁποῖο ἔχει ἀπαντήσεις γιά ὅλα τά σύγχρονα προβλήματα. Ὅταν ὅμως σύμφωνα μέ τά παραπάνω δεδομένα ἡ διαφορετικότητα καί ἡ διάκριση κατανοοῦνται ὡς αἰτίες διάσπασης, τότε τά προβλήματα καί οἱ δυσκολίες πού ἐμφανίζονται λειτουργοῦν ἀποτρεπτικά πρός κάθε προσπάθεια ἑνότητας. Δυστυχῶς ὅμως μία τέτοια κατεύθυνση ἐνθαρρύνει τή δημιουργία διαφόρων μορφῶν συγκεντρωτισμοῦ καί ἀτομοκεντρικῆς θεώρησης τῆς ζωῆς, στήν κοινή εὐρωπαϊκή πραγματικότητα, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐμφανίζονται σχήματα ἀπομονωτισμοῦ πού στηρίζουν μοναδικές αὐθεντίες καί δυσχεραίνουν τήν πολιτισμική συνύπαρξη "ἐν ἀγάπῃ καί ἐλευθερίᾳ"[45].

ἀντιμετωπίζει τήν ἐπικείμενη συνάντηση, συνύπαρξη καί συνεργασία μέ τόν "ἄλλο", τόν ὁμολογιακά "ξένο", καί τό κυριότερο, ἐπί τῇ βάσει ποίων ἀρχῶν; Βασικό δηλαδή ἐρώτημα εἶναι τί μπορεῖ νά διδάξει καί ἀπό τί μπορεῖ νά διδαχθεῖ ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία χωρίς νά διαφοροποιηθεῖ ὁμολογιακά ἤ νά ἀπεκκλησιοποιηθεῖ ἤ τέλος νά χαθεῖ μέσα στήν ἀμορφοποίητη "ὁμολογιακή μάζα"; Χ. Σαββάτου, *"Ἡ παρουσία τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στήν Ἑνωμένη Εὐρώπη. Προβλήματα καί προοπτικές"*, Ἐκκλησία - Ἀνάτυπο, 1996, σ. 16.

45. Χ. Σαββάτου, *"Ἡ συμβολή τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας...*, σ. 10 - 11.

Μάρθας Βλάχου, Θεολόγου

Ἡ ἀθυμία κατά τούς Τρεῖς Ἱεράρχες

Εἰσαγωγή

Ἡ ἀθυμία ἤ πιό κοινῶς γνωστή κατάθλιψη θεωρεῖται ἀρρώστια τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα. Ἀλλά δέν εἶναι τόσο καινούργια ὅσο φαίνεται, καθώς δέν ἐμφανίστηκε γιά πρώτη φορά στόν αἰώνα μας. Ἁπλῶς στόν αἰώνα μας, στόν αἰώνα τοῦ ἄγχους καί τῶν ψυχονευρωτικῶν παθήσεων, παρουσιάζει ἰδιαίτερη ἔξαρση[1]. Ὑπολογίζεται πώς τουλάχιστον τό 15% τοῦ πληθυσμοῦ σέ κάποια φάση τῆς ζωῆς του ἐμφανίζει κατάθλιψη, πού ὁδηγεῖ ἀκόμα καί σέ ὀλέθριες ὁρισμένες φορές ἐπιπτώσεις, ὅπως εἶναι ἡ αὐτοκτονία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἕναν ὑπαρκτό κίνδυνο γιά τόν καταθλιπτικό ἀσθενῆ. Ὅμως πρόοδοι πού ἐπιτεύχθηκαν στίς τελευταῖες δύο ἤ τρεῖς δεκαετίες στή διάγνωση, τήν αἰτιοπαθογένεια καί προπάντων στήν ἀντιμετώπιση τῆς κατάθλιψης ἐπιτρέπουν μεγαλύτερη αἰσιοδοξία ἀπ᾽ ὅτι στό παρελθόν[2].

Ἡ ἀθυμία, ὅπως χαρακτηρίζεται ἡ κατάθλιψη στήν πατερική γραμματεία, γενικά ἀναφέρεται στήν ἀπροθυμία πού ἔχει κάποιος γιά ὁποιαδήποτε ἐνέργεια. Τό συναίσθημα αὐτό προκαλοῦν κυρίως ψυχολογικοί λόγοι. Ὁ ἀθυμῶν νιώθει ἀδυναμία μπροστά στά ἀνυπέρβλητα ἐμπόδια καί ἀπογοήτευση σέ κάθε ἀνεπιτυχῆ προσπάθεια. Παρ᾽ ὅλα αὐτά μπορεῖ νά συνεχίσει κανονικά τή ζωή του, ἀλλά κατά τρόπο μηχανικό, χωρίς διάθεση. Τίποτα δέν τοῦ προκαλεῖ ἐνδιαφέρον. Τά λόγια παρηγοριᾶς δικῶν του τόν ἀφήνουν ψυχρό, πολλές φορές μάλιστα τόν ἐξοργίζουν. Δέν ἀναγνωρίζει

---

1. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 5.

2. Γ.Γ. Παπακώστα, Παιδαγωγική ψυχολογική ἐγκυκλοπαίδεια - λεξικό, Ἀθήνα 1991, σ. 2562.

οὔτε τίς εὐτυχισμένες στιγμές τοῦ παρελθόντος, οὔτε ὅσες χαρές τοῦ προσφέρει τό παρόν, οὔτε ὅσες ἐλπίδες τοῦ ὑπόσχεται τό μέλλον. Τό περιβάλλον του τόν ἐνοχλεῖ, καθώς παρουσιάζει συχνά ψευδαισθήσεις καί ἀκούει νά μιλοῦν γιά αὐτόν. Ἔτσι ἀπομακρύνεται ἀπό αὐτό χωρίς νά ἀπαλλάσσεται ἀπό τήν ἀθυμία πού κατέχει[3].

Ὅμως ἐκτός ἀπό τούς ψυχολογικούς λόγους καί διάφοροι φυσιολογικοί λόγοι μποροῦν νά προκαλέσουν τήν ἀθυμία. Διαταραχές τῆς πέψης, νευρική ἐξάντληση, καί ἡ παρέλευση κάποιας σοβαρῆς ἀσθένειας ἐπηρεάζουν τήν διάθεση καί προκαλοῦν ἐκδηλώσεις ἀθυμίας[4]. Οἱ γιατροί προσπαθοῦν μελετώντας νά γνωρίσουν καλύτερα τήν ἀθυμία καί νά τήν καταπολεμήσουν μέ συμβουλές καί φάρμακα. Καί οἱ φαρμακοποιοί κατασκευάζουν ποικιλία ἀντικαταθλιπτικῶν φαρμάκων, τά ὁποία καταναλώνουν σέ μεγάλες ποσότητες οἱ πάσχοντες ἄνθρωποι μέ ἐμπιστοσύνη καί ἀληθινή ἐλπίδα.

Ἀλλά μέ τήν κατάθλιψη ἀσχολήθηκε πολύ πιό πρίν ὁ Θεός. Ὁ Θεός πάντοτε προνοεῖ γιά τόν ἄνθρωπο καί τά προβλήματά του. Δέν ἀδιαφορεῖ γιά τόν ἄνθρωπο, ἀλλά τόν φροντίζει, ἐφόσον βέβαια καί ὁ ἴδιος τό θελήσει. Αὐτός λοιπόν ὁ Θεός ἐπιδιώκει νά χαρίζει τήν χαρά καί τήν εἰρήνη στόν ἄνθρωπο καί καθετί πού θά τοῦ κάνει τήν ζωή παραδεισένια. Δηλαδή μιά ζωή χωρίς κατάθλιψη. Μέ τήν κατάθλιψη ἀσχολήθηκαν καί οἱ Πατέρες τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καί ἰδιαίτερα οἱ Τρεῖς Ἱεράρχες, οἱ ὁποῖοι εἶναι γιατροί τῶν ψυχῶν καί τῶν σωμάτων.

Ὁ Θεός ἔχει βρεῖ πάρα πολλά φάρμακα γιά αὐτόν τόν σκοπό καί τά προσφέρει ἁπλόχερα. Ὅποιος θέλει καί ἐμπιστεύεται τόν γιατρό Θεό τά χρησιμοποιεῖ εἴτε προληπτικά εἴτε θεραπευτικά. Πρόκειται γιά πνευματικά φάρμακα, ἐπιτίμια καί κανόνες, πού ἀντιστοιχοῦν στήν ἰδιαιτερότητα τοῦ κάθε ἀσθενῆ, ἀλλά καί στήν φύση τοῦ κάθε πάθους. Διότι ἡ ἴδια ἀγωγή μπορεῖ νά εἶναι γιά τόν ἕναν φάρμακο καί γιά τόν ἄλλον δηλητήριο[5].

Ἔτσι λοιπόν τά θεῖα λόγια τῶν Ἁγίων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μποροῦν νά χαρίσουν προστασία σέ ὅσους ὑποφέρουν ἀπό τήν φοβερή κατάθλιψη ἡ ὁποία ἀναφέρεται στήν ἁγιοπατερική

---

3. Pierre Daco, *Οἱ καταπληκτικές νίκες τῆς σύγχρονης ψυχολογίας*, Ἀθήνα 1969, σ. 389.

4. Παύλου Δρανδάκη, Μεγάλη Ἑλληνική ἐγκυκλοπαίδεια, Ἀθήνα 195-?-1964, σ. 326.

5. Ἀρχιμ. Ἱεροθέου Σ. Βλάχου, *Ὀρθόδοξη ψυχοθεραπεία*, ἔκδοση Ε΄ Ἱερά Μονή Γενεθλίου Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 1995, σ. 354.

όρολογία ὡς ἀθυμία, ὡς πένθος, ὡς λύπη, ὡς θλίψη, ὡς φόβος, ὡς ἀπόγνωση, ὡς ἀκηδία[6].

Ἡ ἰατρική θέση.

Γενικά ἡ ἰατρική θεωρεῖ ὅτι ἡ κατάθλιψη εἶναι ἀσθένεια. Οἱ ἄνθρωποι πού ἔχουν κατάθλιψη διακατέχονται κυρίως ἀπό αἰσθήματα λύπης, ἄγχους, φόβου, ἐνοχῆς ἤ τύψεων, θυμοῦ, μίσους, ἀνίας, κούρασης, ἀπογοήτευσης, ἀπελπισίας, ἀπόγνωσης, γενικά ἀπό αἰσθήματα πού δηλώνουν ψυχικό πόνο καί ἀπαισιοδοξία, τά ὁποῖα μποροῦμε νά τά χαρακτηρίσουμε ὡς συναισθήματα δυσφορίας. Συνοδεύεται ἀπό ἕναν ἀριθμό ἀρνητικῶν συμπτωμάτων, ὅπως εἶναι ἡ ἀϋπνία ἤ ὑπερυπνία, ἡ δυσπεψία, ἡ δυσκοιλιότητα, ἡ ἀνορεξία ἤ ὑπερφαγία, τό ἀδυνάτισμα ἤ ἡ αὔξηση βάρους, ἡ ψυχοκινητική διέγερση ἤ ἐλάττωση τῆς ἐνεργητικότητας τοῦ ἀτόμου, τῆς ἱκανότητας νά παίρνει ἀποφάσεις, τῆς παραγωγικότητας, καί τῆς σεξουαλικότητας.

Ἰδιαίτερα ἐπικίνδυνες εἶναι οἱ σκέψεις αὐτοκτονίας πού μπορεῖ νά ἔχει ὁρισμένες φορές ὁ καταθλιπτικός ἄνθρωπος. Συνοδεύονται ἀπό συναισθήματα ἐνοχῆς ἤ ἀναξιότητας καί ἔμμονες ἰδέες κάποιας σοβαρῆς ἀρρώστιας ἤ ἐπικείμενης καταστροφῆς, πού μποροῦν νά φτάσουν ὡς τό παραλήρημα. Καί ὄχι σπάνια σέ ψευδαισθήσεις. Κάποιες φορές ὑπάρχει φτώχεια ἰδεῶν καί ἀδιαφορία[7].

Οἱ γιατροί ἰσχυρίζονται ὅτι μερικά ἄτομα δέν δημιουργοῦν στήν παιδική τους ἡλικία τίς ἀπαιτούμενες βάσεις, τίς δομές τῆς προσωπικότητάς τους, τούς ὑγιεῖς ὁμοιοστατικούς ἐλέγχους καί διακατέχονται ἀπό ἔντονη ἀνασφάλεια καί ἀβεβαιότητα στίς διαπροσωπικές τους σχέσεις. Μιά δυνατή συγκίνηση ἀπώλειας ἤ ἀποτυχίας, πού φέρνει θλίψη στόν καθένα μας, ὁδηγεῖ τά ἄτομα αὐτά σέ ἀπόγνωση καί κατάθλιψη μέ συνέπεια τόν κλονισμό τῆς προσωπικότητάς τους.

Σύγχρονες χημικές ἔρευνες καί μελέτες ἀποσκοπώντας στόν ἐντοπισμό κάποιας ὀργανικῆς αἰτίας γιά τό φαινόμενο τῆς κατάθλιψης ἔχουν στοιχειοθετήσει μερικῶς τή συσχέτιση ὑπέρμετρης ποσότητας κορτιζόνης στό αἷμα ἤ τίς διαταραχές στό μεταβολισμό σοδίου καί ποτασσίου μέ τήν παρουσία κατάθλιψης καί καταθλιπτικῆς μελαγχολίας. Ταυτόχρονα οἱ χημικές ἔρευνες ἐλέγχουν καί τό ρόλο πού διαδραματίζει ἡ κληρονομικότητα

---

6. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 19.
7. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 11ε.

στήν έδραίωση τῆς προδιάθεσης μερικῶν ἀτόμων, γιά δημιουργία καταθλιπτικῶν ψυχολογικῶν καταστάσεων[8].

Οἱ γιατροί καί συγκεκριμένα οἱ ψυχίατροι θεωροῦν ὅτι ἡ ἀσθένεια ὀφείλεται σέ τραυματικές ἐμπειρίες τοῦ παρελθόντος ἤ στά λεγόμενα ἀπωθημένα βιώματα καί προσπαθοῦν νά ἰσορροπήσουν ψυχολογικά τόν ἄνθρωπο χρησιμοποιώντας διάφορες μεθόδους. Χρησιμοποιοῦν τήν μέθοδο τῆς ἐρωτήσεως καί τῆς ἀκροάσεως καί διάφορα ψυχοφάρμακα προσπαθώντας νά βοηθήσουν τόν ἄνθρωπο στό νά συνειδητοποιήσει τό πρόβλημά του καί νά ὡριμάσει ψυχολογικά[9].

Ὅσον ἀφορᾶ στή θεραπεία τῆς κατάθλιψης ἡ πρόοδος τῆς βιοχημείας καί ἡ ἀνάπτυξη ψυχοφαρμάκων, παρέχει ἐλπιδοφόρα ἀποτελέσματα στίς περιπτώσεις καταθλιπτικῶν νευρώσεων πού κάποτε θεωροῦνταν ἀνίατες, καθώς ἀδρανοποιοῦσαν τό ἄτομο ἤ τό ὁδηγοῦσαν στήν αὐτοκαταστροφή - τήν αὐτοκτονία! Τά ἀποτελέσματα γίνονται ἀκόμη πιό θετικά ὅταν ἡ ἰατροφαρμακευτική ἀγωγή μέ ψυχοφάρμακα συνδυάζεται καί μέ τήν κατάλληλη ψυχοθεραπευτική ὑποστήριξη.

Στήν ἐποχή μας ἡ κατάθλιψη, ἀπό ἰατρική ἄποψη, ἐφόσον διαγνωσθεῖ ἔγκαιρα καί ἀντιμετωπιστεῖ μέ τά κατάλληλα ψυχοφάρμακα καί τήν ψυχοθεραπευτική ἀγωγή ὑποστήριξης, ἐπιτρέπει στό ἄτομο νά λειτουργήσει μέσα καί γύρω ἀπό τό σπίτι του χωρίς νά χρειαστεῖ εἰσαγωγή σέ ψυχοθεραπευτήριο. Ἀπό σχετικές μάλιστα ἔρευνες πιστοποιεῖται καί συνάγεται τό συμπέρασμα ὅτι ἡ ψυχο-φαρμακευτική θεραπεία ἐκτός κλινικῆς προφυλάσσει τό ἄτομο καί ἀπό τίς γνωστές ἀρνητικές ἐπιπτώσεις πού δημιουργοῦν συχνά οἱ συνθῆκες ζωῆς καί τό περιβάλλον τῶν κλασικῶν ψυχοθεραπευτηρίων[10].

Ἡ θέση τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν.

Κατά τή διδασκαλία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καί ἰδιαίτερα κατά τούς Τρεῖς Ἱεράρχες ἡ κατάθλιψη θεωρεῖται ὡς ἀσθένεια τῆς ψυχῆς μέ προεκτάσεις σωματικές. Ἡ τοποθέτηση τῆς κατάθλιψης στό κέντρο τῆς ψυχοσωματικῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀποδεικνύει τήν σοβαρότητα τῆς ἀσθένειας ἀλλά καί τήν σπουδαιότητα τῆς διάγνωσης[11]. Ἡ σοβαρότητα τῆς ἀσθένειας

---

8. Γιῶργος Πιπερόπουλος , *Ἕνας ψυχολόγος κοντά σου*, Ἀθήνα, 1995, σ. 205.

9. Ἀρχιμ. Ἱεροθέου Σ. Βλάχου, *Ψυχική ἀσθένεια καί ὑγεία*, Ἱερά Μονή Γενεθλίου Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 1995, σ. 111 ε.

10. Γιῶργος Πιπερόπουλος , *Ἕνας ψυχολόγος κοντά σου*, Ἀθήνα 1995, σ.20.

11. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 15.

αὐτῆς τονίζεται καί ἀπό τόν ἅγιο Ἰωάννη τόν Χρυσόστομο, ὁ ὁποῖος λέει ὅτι ἡ ἀθυμία εἶναι τό χειρότερο ἀπό ὅλα τά παθήματα, ἡ κορωνίδα καί τό ἀποκορύφωμα τῶν δοκιμασιῶν: "*ἁπάντων τῶν παθημάτων χαλεπώτερον ἀθυμία καί ὁ κολοφών καί τό κεφάλαιον τῶν δεινῶν*"[12]. Ὅσον ἀφορᾶ στά συμπτώματα τῆς κατάθλιψης εἶναι αἰσθήματα πλήξης, ἀπογοήτευσης, αἴσθηση ἀνικανοποίητου, μοναξιᾶς καί φόβου.

Οἱ αἰτίες τῆς κατάθλιψης, εἶναι τά αἰσθήματα ἐνοχῆς πού αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος ἐξαιτίας τῶν σφαλμάτων ἤ τῶν ἁμαρτημάτων πού διέπραξε καί δέν κάνει τήν σωστή κίνηση καί ἐνέργεια νά τά ἀποβάλει, δηλαδή νά προχωρήσει στήν μετάνοια καί τήν ἐξομολόγηση. Μιά ἄλλη αἰτία εἶναι ὁ ἐγωισμός, ἡ ὑπερηφάνεια καί ἡ ἄνετη ζωή, ἡ ζωή τῶν ἀπολαύσεων[13].

Συγκεκριμένα ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος λέει ὅτι το νά ζεῖ κανείς σέ τρυφή καί σέ ἀπολαύσεις τόν ὁδηγεῖ στήν κατάθλιψη. Περισσότερο μάλιστα αὐτή καθ᾽ ἑαυτή ἡ ζωή των ἀπολαύσεων γεννᾶ κατάθλιψη μέ λύπες, μέ ἀκηδίες, μέ ἀρρώστιες, καί χωρίς αὐτά πολλές φορές, χωρίς νά ὑπάρχει καμιά αἰτία. Ὁ ἴδιος ὁ ἱ. Πατέρας λέει ὅτι μιά ἀκόμη αἰτία κατάθλιψης εἶναι ἡ ἔλλειψη δημιουργικότητας, ἡ ἔλλειψη ἐργασίας: Ἀλλά τί; Νομίζεις ὅτι δέν παθαίνουν κατάθλιψη αὐτοί ποῦ ζοῦν τόν ἀπράγμονα βίο; Κάνεις λάθος.

Ἐπίσης τονίζει ὅτι ἄλλες αἰτίες κατάθλιψης εἶναι ὁ πλοῦτος καί ἡ ἐξουσία. Ἰδιαίτερα ὁ φόβος πού ἔχουν πλούσιοι μή χάσουν τά πλούτη τους καί αὐτοί πού διοικοῦν μή χάσουν τήν ἐξουσία καί τήν θέση τους[14]. Μία ἀκόμη αἰτία πού γεννᾶ κατάθλιψη εἶναι ἡ ἀπληστία τοῦ ἀνθρώπου. Καί εἴτε παθαίνουν κατάθλιψη διότι δέν ἀποκτοῦν ἀγαθά, εἴτε παθαίνουν κατάθλιψη, ὅταν τά ἀποκτήσουν καί διαπιστώσουν ὅτι δέν γέμισε ἡ ψυχή τους. Ἔτσι καταλήγουν σέ ἐκεῖνο ποῦ ἀναφέρει ἡ Π. Διαθήκη: "Ματαιότης ματαιοτήτων τά πάντα ματαιότης[15]".

Παρομοίως, αἰτία τῆς κατάθλιψης εἶναι ἡ ζήλεια καί ὁ φθόνος. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος λέει: Τίποτα δέν ὑπάρχει χειρότερο ἀπό τόν φθόνο καί τήν ζήλεια. Τίποτα δέν εἶναι χειρότερο ἀπό τό νά δαγκώνεται, νά καίγεται καί νά λειώνει ὁ ἄνθρωπος ἀπό φθόνο ἐπειδή οἱ ἄλλοι εὐημερούν[16].

Ἀκόμη μία αἰτία καταθλίψεως κατά τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας

---

12. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ὀλυμπιάδα*, ἐπιστ. Γ', στ', PG 52, 578.
13. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 16.
14. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τήν Πρός Τιμόθεον Ἐπιστολή* 2, PG 62,604.
15. *Ἐκκλ.* 1, 2.
16. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Κατά Ἰωάννην Α'*, PG 59, 23.

εἶναι τά πάθη, ὅπως ὁ ἀλκοολισμός, ἡ χαρτοπαιξία, ἡ σεξουαλική ἀσυδοσία, ἡ γαστριμαργία, ἡ φιλοχρηματία, ἡ δοξομανία καί τά ναρκωτικά. Ὁ ἅγιος Νεῖλος λέει: Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει κατάθλιψη, ὅταν δέν ὑπάρχουν πάθη... Ἐκεῖνος πού διατηρεῖ τά πάθη διατηρεῖ καί τήν κατάθλιψη... Ἐκεῖνον πού δέν τόν νίκησε ἡ κοσμική ἡδονή, αὐτόν δέν τόν κατέλαβε κατάθλιψη. Διότι ὅποιος ἀποφεύγει τήν ἡδονή τῶν παθῶν δέν μπορεῖ νά κυριαρχηθεῖ ἀπό τήν κατάθλιψη[17]. Σημαντικός παράγοντας εἶναι ἡ θέληση τοῦ ἀνθρώπου, γιά νά ξεπεράσει τά πάθη του καί νά μήν ὁδηγηθεῖ στήν κατάθλιψη. Ὁ ἱ. Χρυσόστομος λέει: "ἐν τῷ θέλειν καί τῷ μή θέλειν κεῖται τό πᾶν"[18].

Τέλος, κατάθλιψη παθαίνουν ὁρισμένες φορές οἱ ἀδιάκοπα ἐξωστρεφεῖς ἄνθρωποι ἐξαιτίας τῆς ἐσωτερικῆς διάσπασής τους, δηλαδή οἱ διασπασμένοι ἀπό τούς ἐξωτερικούς ἐρεθισμούς, λέει ὁ ἅγιος Νεῖλος ὁ Ἀσκητής[19]. Ἀκόμη καί αὐτοί πού ἔχουν τό πάθος τῆς ἐσωτερικῆς φλυαρίας, δηλαδή αὐτοί πού νομίζουν ὅτι σιωποῦν τήν ὥρα πού μέσα τους κατακρίνουν τούς ἄλλους. Αὐτοί δέν σιωποῦν, ἀλλά διαρκῶς πολυλογοῦν μέσα τους[20]. Κατά τόν ἴδιον τρόπο καί ὅσοι δέν ἔχουν ἐπικοινωνία μέ τόν γύρω κόσμο καί ζοῦν μόνοι τους στό περιθώριο. Καί ὁπωσδήποτε ὅσοι δέν ἔχουν πίστη καί ἐλπίδα στόν Θεό.

Τά ἀποτελέσματα τῆς ἀσθένειας αὐτῆς εἶναι πολύ σοβαρά. Ἡ ὑπερβολική ἀθυμία ἔχει τή δύναμη νά βγάλει τόν ἄνθρωπο ἀπό τά λογικά του, σκοτίζει τή διαύγεια τοῦ νοῦ καί ὁδηγεῖ τήν ψυχή στήν κατάρρευση[21]. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος συνεχίζει καί λέει: "Καθάπερ θαλάττης αἰρομένης ὑποβρύχιον γίνεται τό σκάφος, οὕτε καί ψυχή τῆς ἀθυμίας πάντοθεν περιτειχιζομένης ἀποπνίγεται ταχέως", πού σημαίνει ὅτι ὅπως ὅταν φουσκώνει ἡ θάλασσα καί τά κύματα ὑψώνονται ἀπό παντοῦ, καταβυθίζεται τό σκάφος, ἔτσι καί ἡ ψυχή ὅταν τήν περιτυλίγει ἀπό παντοῦ ἡ λύπη, πνίγεται γρήγορα, ἄν δέν ἔχει κάποιον νά ἁπλώσει τό χέρι καί νά τήν βοηθήσει καί ἡ λύπη πού εἶναι σωτήρια γιά τά ἁμαρτήματα, γίνεται ἐξαιτίας τῆς ἄμεσης χρήσεως καταστρεπτική[22].

Στά ἀποτελέσματα τῆς ἀθυμίας ἀνήκει καί ἡ ἀκηδία, πού σημαίνει ἀναλγησία, νωθρότητα, ἀδιαφορία[23]. Γιά τήν ἀκηδία κάνει

---

17. Νείλου Ἀσκητή, *Περί τῶν ὀκτώ τάς κακίας λογισμῶν* , PG 79, 1456.
18. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὁμιλία εἰς Α' Θεσσαλονικεῖς 5, PG 62, 428.
19. Νείλου Ἀσκητή, *Εἰς τήν Πρός Σεκοῦνδο Ἐπιστολή* 2, PG 79, 224.
20. *Γεροντικόν*, σ. 88.
21. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί Ἱερωσυνης λόγος Ε'*, 5, PG 48, 675.
22. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί Μετανοίας, Α'*, PG 49, 281 Βλ. Βενεδίκτου ἱερομονάχου ἁγιορείτου, *Χρυσοστομικόν Ταμεῖον*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 72.
23. Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ἠθική*, Θεσσαλονίκη 2003, σ.212.

λόγο ὁ ἅγιος Κασσιανός ὁ Ρωμαῖος , ὁ ὁποῖος λέγει ὅτι τό πνεῦμα τῆς ἀκηδίας εἶναι συζευγμένο στενά μέ τό πνεῦμα τῆς κατάθλιψης. Εἶναι φοβερό καί βαρύ δαιμόνιο αὐτό...καί δημιουργεῖ στόν ἄνθρωπο ἀτονία καί φρίκη καί τόν γεμίζει μέ μῖσος πρός τόν τόπο στόν ὁποῖο μένει καί πρός τούς συγκατοίκους του καί ἀδελφούς του καί γιά κάθε ἐργασία καί τήν ἀνάγνωση τῆς Ἁγίας Γραφῆς[24]. Ὅμως τό μεγαλύτερο καί φοβερότερο ἀποτέλεσμα τῆς κατάθλιψης εἶναι ὁ θάνατος. Ὁ θάνατος τῆς ψυχῆς ἀλλά καί τοῦ σώματος μέ τήν αὐτοκτονία[25].

Τά φάρμακα τῆς κατάθλιψης δόθηκαν ἁπλόχερα στούς ἀσθενεῖς ἀπό τόν Θεό, αὐτά εἶναι ἡ ἀγάπη, ἡ εἰρήνη, ἡ χαρά, ἡ πίστη, ἡ προσευχή, ἡ ἐξομολόγηση καί ἡ ἐνάρετη ζωή. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος λέει: Ἕνας μόνο δρόμος ὑπάρχει γιά νά ἀπαλλαχθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπό αὐτή τήν ἀνωμαλία, τήν κατάθλιψη. Ἡ ἐνάρετη ζωή[26]. Ἐπίσης, ἄλλα φάρμακα εἶναι τό Ἅγιο Πνεῦμα, ἡ προσευχή καί ἡ ἐλπίδα στόν Θεό μέ τήν μελέτη τῶν θείων λόγων καί μέ τήν καλή συντροφιά[27]. Ὁ Μ. Βασίλειος λέει ὅτι ὁ Θεός θεραπεύει τήν πληγωμένη ψυχή μας ὅταν ἐλπίζουμε στήν ἀγαθότητά Του καί περιμένουμε τήν βοήθειά Του[28].

Ὁ ἱ. Χρυσόστομος τονίζει ὅτι ὁ διάβολος προσπαθεῖ νά μᾶς θλίβει μέ λογισμούς ἀπελπισίας γιά νά μᾶς ξεριζώσει τήν ἐλπίδα πρός τόν Θεό[29]. Ἕνα ἄλλο κατά κάποιο τρόπο προληπτικό φάρμακο εἶναι ἡ μοναχική ζωή. Στόν μοναχικό βίο δέν ὑπάρχουν φόβοι, ταραχές, θόρυβοι, κραυγές ἀπελπισίας, θλίψεις. Οἱ μοναχοί ζοῦν μέ ἀγρυπνίες, μέ νηστεῖες καί μέ μετάνοιες, δηλαδή μέ τόν νοῦ στραμμένο πρός τόν Θεό, ψάλλοντας καί δοξάζοντάς Τον μέρα καί νύχτα. Αὐτό εἶναι φάρμακο γιά τήν ψυχή τους καί γιά ὅσους τούς ἀκοῦν[30].

Ὁ Μ. Βασίλειος μάλιστα τό ἐπισημαίνει: Ο μοναχικός βίος ἕνα σκοπό ἔχει. Τήν σωτηρία τῆς ψυχῆς[31]. Οἱ ἅγιοι Πατέρες καί κυρίως οἱ Τρεῖς Ἱεράρχες τονίζουν καί τήν μεγάλη σπουδαιότητα τῆς ἡσυχίας γιά τήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου. Μέ τήν ἡσυχία ὁ ἄνθρωπος καθαρίζει

---

24. Κασσιανοῦ Ρωμαίου, *Φιλοκαλία Α'*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 76εε.
25. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 41.
26. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Πρός Κλήμεντα 1*, PG 2, 604.
27. Κασσιανοῦ Ρωμαίου, Φιλοκαλία Α', Θεσσαλονίκη 1984, σ. 74εε.
28. Μ. Βασιλείου, *Εἰς ΚΘ' Ψαλμ.* 3, PG 32, 652 Βλ. Βασιλείου Χαρώνη, *Παιδαγωγική ἀνθρωπολογία Μ. Βασιλείου*, Ἀθήνα 2002, σ. 308.
29. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Θεόδωρον ἐκπεσόντα, Α'*, PG 47, 277.
30. Ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Ἡγουμένου, *Ἡ κατάθλιψις*, Ναύπακτος 1987, σ. 122.
31. Μ. Βασιλείου, *Ἀσκητικός Λόγος*, PG 31, 881.

τίς αἰσθήσεις του καί τήν καρδιά του καί ἔτσι γνωρίζει τόν Θεό. Καί αὐτή ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ συνιστᾶ τήν σωτηρία του[32]. Τά φάρμακα αὐτά λοιπόν λύνουν τήν κατάθλιψη καί προσφέρουν εἰρήνη καί γαλήνη.

Ἐκτός ἀπό ὅλα αὐτά ὁ Θεός πρόσφερε στόν ἄνθρωπο τήν Ἐκκλησία καί τήν ἐκκλησιαστική ζωή, ὄχι σάν ἕνα ἁπλό φάρμακο, ἀλλά ὡς τό τέλειο θεραπευτήριο γιά ὅλες τίς ψυχικές παθήσεις. Ἡ θεία λατρεία, οἱ θεῖες λειτουργίες καί ὅλες οἱ ἱερές ἀκολουθίες καί τελετές ἀνακουφίζουν τίς θλιμμένες ψυχές. Ὁ Θεός πρόσφερε ἐπίσης τούς θεραπευτές τῆς κατάθλιψης, οἱ ὁποῖοι εἶναι οἱ πνευματικοί πατέρες. Καί ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος σέ πολλά σημεῖα τῶν ἔργων του ἀναφέρεται σέ αὐτό τό θέμα καί χαρακτηρίζει τούς κληρικούς θεραπευτές, γιατί αὐτοί θεραπεύουν τίς ψυχικές ἀσθένειες τῶν ἀνθρώπων. Μάλιστα ὀνομάζει τήν ἱερωσύνη θεραπευτική ἐπιστήμη καί ὑπηρεσία τῆς θεραπείας. Πολύ σημαντικό εἶναι ὅτι οἱ κληρικοί ὡς θεραπευτές ταυτίζονται μέ τόν ἄνθρωπο, ὅπως ἔπραξε καί ὁ Κύριος, ὁ ὁποῖος ἔγινε ὅμοιος μέ τόν ἄνθρωπο γιά νά τόν θεραπεύσει. "Τό γάρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον" δίδαξε ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος[33].

Σ᾽ αὐτό τό σημεῖο εἶναι εὔλογο νά γίνει λόγος γιά τήν ὀρθόδοξη θεώρηση τῶν δοκιμασιῶν τῆς ζωῆς, τῶν ἐμποδίων, τῶν δυσκολιῶν, τῶν ἀποτυχιῶν, τῶν στερήσεων, τῶν διωγμῶν καί ὅλων τῶν παρόμοιων πραγμάτων πού ἔρχονται ξαφνικά στή ζωή τοῦ ἀνθρώπου καί μποροῦν νά δημιουργήσουν κατάθλιψη. Ἄν ὁ ἄνθρωπος ἀντιμετωπίσει τίς δοκιμασίες τῆς ζωῆς μέ τό βλέμμα πού τίς βλέπει ἡ ὀρθόδοξη πίστη δέν πρόκειται νά πάθει κατάθλιψη.

Ἡ Ὀρθόδοξη Θεολογία ὑποστηρίζει ὅτι οἱ δοκιμασίες τῆς ζωῆς γυμνάζουν πνευματικά τούς ἀνθρώπους. Ἡ ἐμπιστοσύνη πρός τόν Θεό κάνει τόν ἄνθρωπο νά περιμένει ἤ καί νά ἀποδέχεται ὁποιοδήποτε δῆθεν κακό. Ἄλλωστε, ἡ ζωή τῶν Ἁγίων εἶναι γεμάτη ἀπό τέτοια παραδείγματα, μέ κορυφαίους τούς Ἁγίους Μάρτυρες πού ἀντιμετώπισαν τό μαρτύριο καί τόν θάνατο μέ τήν χαρά καί τήν ἐλπίδα τῆς ἐπερχόμενης αἰώνιας μακαριότητας στή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Ἀφοῦ ὁ Χριστιανός γνωρίζει ὅτι γιά ν᾽ ἀνέλθει στή Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν πρέπει νά ἀκολουθήσει τά πονεμένα καί αἱματοβαμμένα χνάρια τοῦ Χριστοῦ, μιμούμενος Αὐτόν. Καί ξέρει ὅτι εἶναι σίγουρος δρόμος γιά τόν Παράδεισο ὁ δρόμος τῶν δοκιμασιῶν τῆς ζωῆς καί αὐτός τῆς σταύρωσης. Ξέρει ὅτι δέν ἦρθε

---

32. Ἀρχιμ. Ἱεροθέου Σ. Βλάχου, *Ὀρθόδοξη ψυχοθεραπεία*, Ἱερά Μονή Γενεθλίου Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 1995, σ. 292.

33. Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστολή 101*, PG 37, 181C.

στή γῆ γιά μιά μόνιμη καλοπέραση, ἀλλά γιά μία πρόσκαιρη δοκιμασία. Γρήγορα αὐτή θά τελειώσει καί θά ἐπιστρέψει κοντά στόν Ἀναστημένο Κύριο Ἰησοῦ Χριστό, στήν αἰώνια χαρά καί ζωή[34].

Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, γίνεται κατανοητό ὅτι ἡ ἀθυμία ἤ ἀλλιῶς κατάθλιψη θεωρεῖται πολύ βαριά ἀσθένεια καί χρήζει θεραπευτικῆς ἀγωγῆς. Θεωρεῖται ἡ κορωνίδα καί τό ἀποκορύφωμα τῶν δοκιμασιῶν, γιατί ἔχει νά κάνει μέ τό σημαντικότερο ὄργανο τοῦ ἀνθρώπου, τήν ψυχή του.

Οἱ αἰτίες τῆς ἀθυμίας εἶναι τό αἴσθημα ἐνοχῆς, ὁ ἐγωισμός, ἡ ἄνετη ζωή, ἡ τεμπελιά, ὁ πλοῦτος καί ἡ ἐξουσία, ἡ ζήλεια καί ὁ φθόνος, ἡ ἀπληστία καί γενικότερα ὅλα τά πάθη πού ἔχουν οἱ ἄνθρωποι. Ὁπωσδήποτε στήν κατάθλιψη ὁδηγοῦνται καί ὅσοι δέν ἔχουν πίστη καί ἐλπίδα στόν Θεό.

Οἱ συνέπειες τῆς ἀθυμίας εἶναι καταστρεπτικές. Ἡ ὑπερβολική ἀθυμία κάνει τόν ἄνθρωπο νά χάνει τά λογικά του, φθείρει τήν δύναμη τῆς ψυχῆς μέχρι νά τήν ἀχρηστέψει. Ἐπιπλέον, συσκοτίζει τόν νοῦ. Ἐπίσης, αὐτός πού διακατέχεται ἀπό ἀθυμία εἶναι ἀπρόθυμος νά ἀκούσει. Ἡ ἀθυμία λοιπόν ἀποτελεῖ ἐμπόδιο καί γιά τήν παρακολούθηση διδασκαλίας.

Ἡ ὑπερβολική λοιπόν ἀθυμία εἶναι καταστρεπτική, ἀλλά το νά ἀθυμοῦμε γιά τίς κακές μας πράξεις μᾶς κάνει καλό, καθώς μέ αὐτό τόν τρόπο μετανοοῦμε, ἱκετεύουμε τό Θεό, προσευχόμαστε σέ αὐτόν καί φτάνουμε στήν σωτηρία.

Ὁ πάσχων ἄνθρωπος χρειάζεται καί τόν θεραπευτή ἰατρό καί τόν πνευματικό. Βέβαια τά δεινά τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου θεραπεύονται κυρίως ἐντός τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν παρουσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί τῆς Θείας Χάριτος.

Συγκεκριμένα τήν ἀθυμία τήν διώχνει ἡ μελέτη τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἡ προσευχή καί ἡ μετάνοια. Οἱ Ἅγιοι γιά παράδειγμα γνώρισαν τήν συγχώρεση τοῦ Θεοῦ γιατί ἀμέσως ἔδειχναν μετάνοια τεραστίων διαστάσεων καί ἔτσι ἔφθαναν σέ μεγαλύτερα ὕψη ἁγιότητας. Ἐνῶ οἱ ἀθεράπευτοι ψυχικά μπορεῖ νά κάνουν τά μεγαλύτερα ἁμαρτήματα καί ὄχι μόνο νά μήν ἐνοχλοῦνται ἀλλά καί νά τά θεωροῦν καί πολύ φυσικά.

Ἐπιπρόσθετα, ἡ ἀθυμία φυγαδεύεται μέ τούς παρακλητικούς λόγους καί μέ τήν χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἶναι γνωστό ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, κάποιος λίγο κάποιος πολύ εἴμαστε ἄρρωστοι καί

34. Ἀρχιμ. Ἱεροθέου Σ. Βλάχου, *Θεραπευτική ἀγωγή*, Ἱερά Μονή Γενεθλίου Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 1987, σ. 208.

χρειαζόμαστε τήν θεραπευτική ἀγωγή τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ καί τοῦ ἰατροῦ. Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ δέν ἀγωνίζεται μόνο γιά νά κάνει καλούς ἀνθρώπους γιά τήν κοινωνία, ἀλλά γιά νά τούς ὁδηγήσει στήν κοινωνία μέ τόν Θεό, τήν κάθαρση, τόν φωτισμό, τή θέωση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἑλληνική

Βλάχου Σ. Ἱεροθέου (Μητροπολίτη Ναυπάκτου καί ἁγίου Βλασίου), *Ψυχική ἀσθένεια καί ὑγεία*, Ε' ἔκδοση , Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 2004.

- *Θεραπευτική ἀγωγή*, Α' ἔκδοση, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 1987.
- *Ὀρθόδοξη ψυχοθεραπεία*, Ε' ἔκδοση, Ἱερά Μονή Γενεθλίου Θεοτόκου (Πελαγίας), Ναύπακτος 1995.

Δρανδάκη Παύλου, *Μεγάλη Ἑλληνική ἐγκυκλοπαίδεια*, 2ος τόμος, ἐκδ: Ὁ Φοῖνιξ, Ἀθῆναι 195'Α - 1964.

Daco Pierre, *Οἱ καταπληκτικές νίκες τῆς σύγχρονης ψυχολογίας*, ἐκδ: Δίπτυχο, Ἀθήνα 1969.

Μαντζαρίδη Ι. Γεωργίου, *Χριστιανική Ἠθική*, 2ος τόμος, ἐκδ: Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2003.

Παπακώστα Γ.Γ., *Παιδαγωγική Ψυχολογική Ἐγκυκλοπαίδεια - Λεξικό*, τόμος 5ος, ἐκδ: Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 1991.

Πιπερόπουλου Γεωργίου, *Ἕνας ψυχολόγος κοντά σου*, Β' ἔκδοση Ἑλληνικά γράμματα, Ἀθήνα 1995.

Σπυρίδωνος (Ἡγουμένου), *Ἡ κατάθλιψις*, ἐκδ: Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος, Ναύπακτος 1987.

Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου. M.Th. –
Ξυνάδα Ἐμμανουήλ. M. Th.

Ἱερομονάχου Ἰωάσαφ Διονυσιάτου τοῦ Διδασκάλου, ἀνέκδοτα μελουργήματα στόν ὅσιο Νεῖλο τό Μυροβλύτη

Ἡ μικρή πλήν ἀξιόλογη Βιβλιοθήκη τοῦ Κυριακοῦ τῆς ἁγιορειτικῆς Σκήτης Ἁγίας Τριάδος Καυσοκαλυβίων, παρ' ὅλο πού ἡ ἵδρυσή της ἀνάγεται στίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 18ου αἰ. (ὄχι πολύ ἀργότερα δηλ. ἀπό τήν σύσταση τῆς Σκήτης ἀπό τόν ὅσιο Ἀκάκιο τόν Καυσοκαλυβίτη στίς ἀρχές τοῦ 18ου αἰ.), κατέχει μιά συλλογή ἀπό χειρόγραφα, ἀπό τόν 11ο ἤδη αἰώνα καί ἐφεξῆς.

Ἡ σημερινή συλλογή, πού μᾶς παραδόθηκε χάρη στή φροντίδα καί τήν ἀξιέπαινη προσπάθεια τῶν κατά καιρούς βιβλιοφυλάκων τῆς Σκήτης, περιλαμβάνει 242 χειρόγραφα πού εἶναι τά περισσότερα χάρτινα, ἐνῶ τρία εἶναι περγαμηνά. Ἐπιπλέον ὑπάρχουν καί μερικά περγαμηνά σπαράγματα.

Ἡ συλλογή περιλαμβάνει κυρίως ἔργα ἁγιογραφικά, πατερικά, πανηγυρικά, ὑμνολογικά, μουσικά καί ἱστορικά πού κάλυπταν τίς πνευματικές ἀνάγκες τῶν Πατέρων τῆς πλέον ἀπόμακρης καί δυσπρόσιτης ἁγιορειτικῆς Σκήτης. Χρονικά, ἀντιπροσωπεύουν ὅλες τίς ἐποχές τῆς βυζαντινῆς, τῆς μεταβυζαντινῆς καί τῆς σύγχρονης περιόδου (μέχρι καί τά μέσα τοῦ 20οῦ αἰ.). Ἄν ἐξαιρέσουμε ἕνα περγαμηνό τοῦ 10ου, δύο περγαμηνά τοῦ 11ου, τέσσερα τοῦ 14ου, πέντε τοῦ 15ου καί ἑπτά τοῦ 17ου αἰώνα, τά ὑπόλοιπα τοποθετοῦνται ἀνάμεσα στόν 18ο καί 19ο ἀλλά καί στόν εἰκοστό αἰώνα[1].

Ξεχωριστή θέση στή συλλογή τῶν Καυσοκαλυβίτικων κωδίκων

---

1. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Κατάλογος τῶν Χειρογράφων Κωδίκων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Κυριακοῦ τῆς Σκήτης Ἁγίας Τριάδος Καυσοκαλυβίων*, ἐκδ. Ἀντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2005.

κατέχουν οἱ μουσικοί λεγόμενοι κώδικες 18 τόν ἀριθμό[2]. Πρόκειται γιά τούς κώδικες 44, 51, 55, 56, 58, 59, 65, 93, 100, 122, 135, 176, 190, 191, 203, 204, 236 καί 237.

Μέ τήν παροῦσα δημοσίευση, ἐγκαινιάζεται μία εὐρύτερη ἀναφορά σέ ἀνέκδοτα κείμενα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, πού εἶναι θησαυρισμένα στούς παραπάνω Καυσοκαλυβίτικους κώδικες· ἔργα τά περισσότερα ἁγιορειτῶν μοναχῶν πού ἄφησαν ἐποχή στόν ἱερό Ἄθωνα μέ τήν ἀπαράμιλλη ψαλτική τους τέχνη. Ὁ ἱερομόναχος Ἰωάσαφ Διονυσιάτης ὁ Διδάσκαλος, ὁ μοναχός Νεκτάριος ὁ Βλάχος (1808-1903), ὁ μοναχός Θεόφιλος ὁ Ἁγιαννανίτης ὁ Μαδυτινός (1798-1918), ὁ ἄγνωστός μας ἱερομόναχος Χριστοφόρος Καρουλιώτης (ἀκμή: ἀρχές 20οῦ αἰ.), ἀλλά καί οἱ σύγχρονοί μας ἱεροδιάκονος Συνέσιος ὁ Σταυρονικητιανός (1876-1946), ἱερομόναχος Δανιήλ Κατουνακιώτης (1897-1950) καί ἱερομόναχος Παντελεήμων Κάρτσωνας (1936-1992), πρόσφεραν, ἐκτός ἀπό τήν ἀγγελόφωνη φωνή τους, ἐπιπλέον τή θεόσδοτη τέχνη τῆς μελοποιΐας τόσο στούς Πατέρες πού χρησιμοποιοῦσαν τίς συνθέσεις τους στίς ὁλονύκτιες ἁγιορειτικές ἀγρυπνίες ὅσο καί στούς σημερινούς χρῆστες τῶν ὑπό δημοσίευση μελουργημάτων· τούς ἀγαπητούς μας ἱεροψάλτες. Οἱ περισσότερες ἀπό τίς συνθέσεις αὐτές, δημιουργήθηκαν γιά τίς λατρευτικές ἀνάγκες τῶν Πατέρων τῆς πλέον ἀπομεμακρυσμένης Σκήτης τοῦ Ἁγίου Ὄρους· τῆς σκήτης Ἁγίας Τριάδος τῶν Καυσοκαλυβίων.

Ὁ ἱερομόναχος Ἰωάσαφ Διονυσιάτης ὁ διδάσκαλος (α΄ μισό ΙΘ΄ αἰ.-1866) εἶναι ἕνας ἀπό τούς σημαντικότερους μελουργούς τοῦ ΙΘ΄ αἰ. Γεννήθηκε στίς Σέρρες στά τέλη τοῦ 18ου αἰ., ὅπως ὁ ἴδιος μᾶς πληροφορεῖ σέ ἐνθύμηση, στόν αὐτόγραφο κώδικα Διονυσίου 726, πού ἀποτελεῖ «*Συλλογή τινῶν προσομοίων... μελοποιηθέντων παρά Ἰωάσαφ ἱερομονάχου Διονυσιάτου τοῦ ἐκ τῆς πόλεως τῶν Σερρῶν*»[3]. Τήν καταγωγή του ἀπό τίς Σέρρες δηλώνει ἐπίσης ὁ ἴδιος στόν κώδ.

---

2. Ἐκτός ἀπό τούς χειρόγραφους κώδικες ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, ἡ Βιβλιοθήκη τοῦ Κυριακοῦ τῆς σκήτης Καυσοκαλυβίων κατέχει ἕνα σημαντικό ἀριθμό ἐντύπων βιβλίων ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς παλαιῶν ἐκδόσεων. Τά περισσότερα ἀπ᾽ αὐτά ἔχουν καταλογογραφηθεῖ στό ἔργο τῶν Βαρβούνη Μ.-Κεκρίδη Στ., «Ἡ Βιβλιοθήκη τοῦ Κυριακοῦ στήν Ἱερά Σκήτη Καυσοκαλυβίων τοῦ Ἁγίου Ὄρους», *Θεολογία*, Α΄ μέρος τ. 73, τεῦχ. 2, Ἰούλ.-Δεκ. 2002, Β΄ μέρος τ. 74, τεῦχ. 1, Ἰανουάρ.-Ἰούν. 2003. Γιά τά νεώτερα ἔντυπα βιβλία, συμπεριλαμβανομένων τῶν βιβλίων ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Κατάλογο κατάρτισε ὁ βιβλιοθηκάριος τῆς σκήτης, μοναχός Πατάπιος.

3. Στάθη Γρ., *Τά χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς*. Ἅγιον Ὄρος, τ. Β΄, Ἀθήνα

Σκήτης Ἁγίας Ἄννας 340, ὁ ὁποῖος γράφηκε τό 1854 καί περιέχει μελοποιήσεις τοῦ Ἰωάσαφ ἀπό τήν Ἀκολουθία τοῦ ἱερομάρτυρος Σεραφείμ ἐπισκόπου Φαναρίου[4].

Ἀργότερα βρίσκουμε τόν Ἰωάσαφ στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου διδάσκεται τήν ψαλτική τέχνη ἀπό τόν ὀνομαστό διδάσκαλο τῆς ἐποχῆς καί ἕναν ἀπό τούς τρεῖς ἐξηγητές τῆς Νέας Μεθόδου, Χουρμούζιο Χαρτοφύλακα (1770-1840). Παράλληλα διακόνησε στό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο ὡς πρωτοσύγγελος. Ἀπό τήν περίοδο ἐκείνη μᾶς παραδίδεται καί ὁ πρῶτος αὐτόγραφος κώδικας τοῦ ἱερομονάχου Ἰωάσαφ. Πρόκειται γιά τόν κώδ. Διονυσίου 679, γραμμένο στά 1819[5]· πιθανότατα χειρόγραφο τό ὁποῖο ὁ Ἰωάσαφ φιλοτεχνεῖ κατά τόν καιρό τῆς παραπάνω μαθητείας του στή ψαλτική τέχνη[6]. Περί τό 1830-1835[7] ἤ κατ᾽ ἄλλους περί τό 1840[8], φέρεται ὅτι φθάνει στό Ἅγιον Ὄρος καί κοινοβιάζει στήν μονή Διονυσίου. Ἀπό τότε φέρει καί τήν προσωνυμία «Διονυσιάτης», μέ τήν ὁποία εἶναι περισσότερο γνωστός.

Μαζί μέ τό Ματθαῖο Βατοπαιδινό (τελευταῖο τέταρτο 18ου αἰ.-τελευταῖο τέταρτο 19ου αἰ.) τό Νικόλαο Δοχειαρίτη (τέλη 18ου αἰ.-μέσα 19ου αἰ.) καί τόν Θεοφάνη Παντοκρατορινό (τέλη 18ουαἰ.-μέσα 19ου αἰ.) ἦταν ἀπό τούς πρώτους Ἁγιορεῖτες μοναχούς, πού στάθηκαν βαθεῖς γνῶστες τῆς σημειογραφίας τῆς Νέας Μεθόδου. Τό ἔργο του, πού ἐπηρέασε ἰδιαίτερα τή σύνολη ψαλτική παράδοση τοῦ Ἁγίου Ὄρους σώζεται σέ 45 ἰδιόγραφους ἀθωνικούς κώδικες, ἐνῶ σέ πολλούς ἄλλους περιέχονται πολλές ἀπό τίς συνθέσεις του. Πιό συγκεκριμένα, κώδικες μέ ἔργα τοῦ Ἰωάσαφ φυλάσσονται 36 στή μονή Διονυσίου, 2 στή μονή Ἁγίου Παύλου, 6 στή μονή Ἁγίου

1976, σ. 813. Ἀλυγιζάκη Ἀντ., «Ἰωάσαφ Διδάσκαλος ὁ Διονυσιάτης», Εἰσαγωγή σέ ἔνθετο κείμενο πού βρίσκεται στόν ὁμώνυμο ψηφιακό δίσκο, ἔκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίου Διονυσίου, Ἅγιον Ὄρος 1998, σ. 2.

4. Γιαννόπουλου Ἐ., *Ἡ συμβολή τῶν Ἁγιορειτῶν Πατέρων στήν ψαλτική τέχνη στά τέλη τοῦ 18ου καί τίς ἀρχές τοῦ 19ου αἰ.*, Πρακτικά Β΄ Διεθνοῦς Συμποσίου "Ἅγιον Ὄρος. Πνευματικότητα-Ὀρθοδοξία. Τέχνη. 11-13 Νοεμβρίου 2005", ἔκδ. Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν (Μακεδονική Βιβλιοθήκη ἀρ. 102), Θεσσαλονίκη 2006, σ. 62 σημ. 35.

5. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς*, ὅ.π., σ. 761. Καραγκούνη Κ., *Ἡ παράδοση καί ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν Χερουβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καί Μεταβυζαντινῆς μελοποιΐας*, ἔκδ. Ἱδρύματος Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, Ἀθήνα 2003, σ. 631.

6. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς*, ὅ.π., σ. 760-761.

7. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς*, ὅ.π., σ. 788-791 (ἀναφορά στόν κώδ. Διονυσίου 705).

8. Ἀλυγιζάκη Ἀντ., *Ἰωάσαφ Διδάσκαλος Διονυσιάτης*, ὅ.π., σ. 2.

Παντελεήμονος[9], 1 στή σκήτη τῆς Ἁγίας Ἄννης, ἐνῶ ἕνας κώδικας μέ ἔργα του βρίσκεται στή σκήτη Καυσοκαλυβίων[10].

Τό ἔργο τοῦ ἱερομονάχου Ἰωάσαφ κατανέμεται σέ τρεῖς κατηγορίες: α) τό ἐξηγητικό β) τό συνθετικό-μελουργικό καί γ) τό κωδικογραφικό. Γνώστης καί τῆς παλαιᾶς σημειογραφίας, ἐξήγησε καί μετέγραψε στή νέα, τοῦ ἔτους 1814, μέλη κυρίως τοῦ Στιχηραρίου[11]. Ὁ Ἰωάσαφ «*ἀπό τή μιά πλευρά ἀποθησαυρίζει τά χαρακτηριστικά τῆς παλαιᾶς φόρμας τοῦ βυζαντινοῦ λειτουργικοῦ μέλους καί ἀπό τήν ἄλλη ἀποτυπώνει τίς δυνατότητες τῆς μουσικῆς τεχνοτροπίας τοῦ καιροῦ του πού ἐπιχειρεῖ μία ἀνανέωση μέ τήν ἀνάπτυξη νέων μουσικῶν μορφῶν, θέσεων καί γραμμῶν*».[12] Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὁ Διονυσιάτης ἱερομόναχος μελοποίησε διάφορα Χερουβικά, Κοινωνικά, Προσόμοια, Ἰδιόμελα, Δοξαστικά, καθώς καί πλήρεις Ἀκολουθίες[13]. Ἀρκετές μάλιστα ἀπό τίς συνθέσεις τοῦ Ἰωάσαφ ἔτυχαν τό φῶς τῆς δημοσιότητας[14]. Τόν δημιουργικό του κύκλο ἀλλά καί τή ζωή του ἔκλεισε περί τό ἔτος 1866[15].

Ὁ ἱερομόναχος Ἰωάσαφ ὁ Διδάσκαλος, θά τολμούσαμε νά ποῦμε, στάθηκε ἕνας μελουργός παναγιορειτικῆς φήμης καί ἀποδοχῆς. Αὐτό μποροῦμε νά τό συμπεράνουμε ἀπό τά αἰτήματα μονῶν, συνοδειῶν ἤ καί μεμονωμένων Ἁγιορειτῶν Πατέρων, προκειμένου νά μελοποιήσει εἴτε ἀκολουθίες εἴτε ἰδιόμελα καί δοξαστικά, ὅπως γιά παράδειγμα τό «*Μάθημα εἰς τόν Ὅσιον Παῦλον τόν Ξηροποταμινόν καί Ἀθωνίτην κατά ζήτησιν τῶν Ἁγιοπαυλιτῶν ἤτοι τοῦ αὐτοῦ Μοναστηρίου, ἦχος δ' Δι, ''Ὁ ἔνσαρκος ἄγγελος τῶν ἀσκητῶν ἡ κρηπίς...''*»[16] ἤ τό «*Μεγαλυνάριον, ὅπερ ὡς μάθημα ἐμελοποιήθη*

---

9. Καραγκούνη Κ., *Ἡ παράδοση καί ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν Χερουβικῶν*, ὅ.π., σ. 630.

10. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Κατάλογος τῶν Χειρογράφων Κωδίκων τῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 199.

11. *Αὐτόθι.*

12. Ἀλυγιζάκη Ἀντ., *Ἰωάσαφ Διδάσκαλος Διονυσιάτης*, ὅ.π., σ. 1.

13. Ἀλυγιζάκη Ἀντ., *Ἰωάσαφ Διδάσκαλος Διονυσιάτης*, ὅ.π., σ. 3-4. Καραγκούνη Κ., *Ἡ παράδοση καί ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν Χερουβικῶν*, ὅ.π., σ. 629-631.

14. Στά ἔργα: Ἀγ. Κυριαζίδου, *Ἕν ἄνθος τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Κωνσταντινούπολις 1896. Ἀ. Δ. Ἰωάννου Πρωτοψάλτου, *Μουσική Μέλισσα ἤ Μουσικόν ἀπάνθισμα*, Κωνσταντινούπολις 1879. Στεφ. Λαμπαδαρίου, *Κρηπίς, ἤτοι νέα στοιχειώδης διδασκαλία τοῦ θεωρητικοῦ καί πρακτικοῦ τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Κωνσταντινούπολις 1875 (καί ἐκδ. Δ. Ἰ. Πρωτοψάλτου, Κωνσταντινούπολις 1890. Ἰωάσαφ Διονυσιάτου Διδασκάλου καί Ἐξηγητοῦ, *Κοινωνικῶν Ἐκλογάριον*, ἐκδ. Ἱερά Μονή Διονυσίου, Ἅγιον Ὄρος 2002.

15. Ἀλυγιζάκη Ἀντ., *Ἰωάσαφ Διδάσκαλος Διονυσιάτης*, ὅ.π., σ. 2.

16. Κώδ. Διονυσίου 707, φ. 373α-380β. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς*

παρά Ἰωάσαφ διδασκάλου Διονυσιάτου εἰς τήν ἑορτήν τῶν Χριστοῦ γεννῶν κατ' αἴτησιν τῶν μουσικῶν τῆς τοῦ ἱεροῦ κοινοβίου τῆς Σίμωνος Πέτρας, ἦχος α' Πα, ''Τήν ἁγίαν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ''»[17] ἤ τό «*Μάθημα εἰς τόν Ἅγιον Παντελεήμονα... κατά ζήτησιν τῆς τῶν Ἰβήρων σκήτεως τοῦ Προδρόμου*»[18]. Μαθητές, ἐπίσης, τοῦ ἱερομονάχου Ἰωάσαφ ζητοῦν ἀπό τόν ἴδιο νά μελοποιήσει Κοινωνικά, τά ὁποῖα ψάλλονται μαζί μέ ἄλλα σέ ὁρισμένες ἑορτές, ὅπως δηλώνεται σέ ἀνάλογο κώδικα: «*Τά παρόντα Κοινωνικά ἐμελίσθησαν κατά ζήτησιν τῶν μαθητῶν παρά Ἰωάσαφ Διονυσιάτου Διδασκάλου, κατ'ἦχον, τά ὁποῖα ψάλλονται εἰς διπλοεόρτια συνημμένως μετά τοῦ Αἰνεῖτε καί μετά ἄλλων*»[19].

Μιά τέτοια περίπτωση παραγγελίας μελοποιήσεως ἀπό τόν Ἰωάσαφ ἰδιομέλων καί δοξαστικῶν συγκεκριμένης ἑορτῆς, βρίσκουμε στόν ἄριστα καλλιγραφημένο μουσικό κώδικα Σκήτης Καυσοκαλυβίων 135, τοῦ δεύτερου μισοῦ τοῦ 19ου αἰ., στόν ὁποῖο περιέχονται Δοξαστικά καί Ἰδιόμελα τροπάρια τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Ὁσίου καί Θεοφόρου Πατρός ἡμῶν Νείλου τοῦ Μυροβλύτου (Ζ' Μαΐου)[20].

Ὁ ὅσιος Νείλος ὁ Μυροβλύτης († 12 Νοεμβρίου 1651), ἕνας ἀπό τούς ἁγίους πού ἀσκήθηκαν στήν περιοχή τῶν Καυσοκαλυβίων, ἔζησε σέ Σπήλαιο πού βρίσκεται κρεμασμένο ἀπό ὕψος διακοσίων πενήντα μέτρων πάνω ἀπό τή θάλασσα, μία ὥρα ἀνατολικά τῆς σκήτης τῶν Καυσοκαλυβίων, καί τό ὁποῖο ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά εὐλαβικότερα προσκυνήματα τῶν ἐπισκεπτῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ὁ ὅσιος Νεῖλος γεννήθηκε στά τέλη τοῦ 16ου αἰ. στόν Ἅγιο Πέτρο Κυνουρίας τῆς Πελοποννήσου καί διδάχθηκε τά ἱερά γράμματα ἀπό τό θεῖο του ἱερομόναχο Μακάριο, πού μόναζε στή μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Μαλεβῆς. Στή μονή αὐτή τοῦ Πάρνωνα προσέφυγε ἀργότερα καί ὁ ἴδιος, ἐπιθυμῶντας νά γίνει μοναχός. Στή μοναχική του κουρά πῆρε τό ὄνομα Νεῖλος, ἐνῶ ἀργότερα χειροτονήθηκε ἱερέας.

μουσικῆς, ὅ.π.; σ. 794.

17. Κώδ. Διονυσίου 707, φ. 347α-354β. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς*, ὅ.π., σ. 794.

18. Κώδ. Διονυσίου 707, φ. 261α-268β. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς*, ὅ.π., σ. 793. Καραγκούνη Κ., *Ἡ παράδοση καί ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν Χερουβικῶν*, ὅ.π., σ. 631.

19. Βλ. Ἰωάσαφ Διονυσιάτου Διδασκάλου καί Ἐξηγητοῦ, *Κοινωνικῶν Ἐκλογάριον*, ὅ.π., σ. 7.

20. Περί τοῦ ὁσίου Νείλου βλ. ἐνδεικτικά: Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, «Ὅσιος Νεῖλος ὁ Μυροβλύτης», *Ἀθωνίτης*, τ. 47 (2004), σ. 8-9. Τοῦ αὐτοῦ, *Ἁγιασμένες μορφές τῶν Καυσοκαλυβίων. Ἀπό τόν ὅσιο Μάξιμο ὡς τόν γέροντα Πορφύριο*, ἐκδ. Καλύβης Ἁγίου Ἀκακίου, Ἅγιον Ὄρος 2007, σ. 59-63.

Παράλληλα καλλιεργοῦσε τήν ἁγιογραφική τέχνη. Ἐπιθυμῶντας ἡσυχαστικώτερη ζωή, θεῖος καί ἀνηψιός, ἀναχώρησαν γιά τό Ἅγιον Ὄρος καί ἐγκαταστάθηκαν στόν τόπο ὅπου βρίσκεται τό σημερινό Κελί τοῦ Ὁσίου Νείλου, καί ὁ ὁποῖος ἦταν γνωστός ὡς «τῆς *Ὑπεραγίας Θεοτόκου καί τῶν ὁσίων Πέτρου καί Ἀθανασίου*». Ἐκεῖ, κατά τόν 14ο αἰ., βρισκόταν τό γνωστό ἀπό τίς πηγές κελί τοῦ Ἁγίου Μάμαντος[21]. Ἐκεῖ ἔκτισαν κελιά καί ναΰδριο ἀφιερωμένο στήν Ὑπαπαντή τοῦ Κυρίου[22]. Μετά τήν κοίμηση τοῦ Μακαρίου ὁ ὅσιος Νεῖλος κατέβηκε στό σπήλαιο, πού φέρει ἀπό τότε τό ὄνομά του, καί στό ὁποῖο ἔζησε ἐντονότερη ἀσκητική ζωή, ἀφοσιούμενος στή νοερά ἐργασία τῆς προσευχῆς. Στό ἐσωτερικό μάλιστα τοῦ σπηλαίου διαμόρφωσε κελί καθώς καί ἕναν ὑποτυπώδη ναό, τόν ὁποῖο ἀφιέρωσε στόν ἅγιο Ἰωάννη τόν Θεολόγο. Μετά τήν ὁσιακή του κοίμηση, στίς 12 Νοεμβρίου τοῦ 1651, ἡμέρα τῆς ὀνομαστικῆς του ἑορτῆς (ὁσίου Νείλου τοῦ Σιναΐτου), ὁ Κύριος τόν δόξασε μέ τό χάρισμα τῆς μυροβλυσίας. Σ' αὐτό ὀφείλεται καί ἡ προσωνυμία του ''Μυροβλύτης'', μέ τήν ὁποία εἶναι περισσότερο γνωστός.

Ἡ μελοποίηση τροπαρίων ἀπό τήν Ἀκολουθία τῆς Ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ὁσίου Νείλου ἔγινε «*κατά ζήτησιν τοῦ κυρίου Ἱεροθέου τοῦ καί Πατμίου, τοῦ καί παροικοῦντος ἐν τῷ τοῦ Ὁσίου Κελλίῳ καί σεπτῷ ναῷ. Παρά Ἰωάσαφ διδασκάλου Διονυσιάτου*» (φ. 8α). Πρόκειται γιά τόν πρώην Ξενοφωντινό μοναχό Ἱερόθεο τόν Πάτμιο, τότε Γέροντα τοῦ κελίου τοῦ Ἁγίου Νείλου, πού τό 1872 ἔκειρε στό κελί αὐτό τῶν Καυσοκαλυβίων μεγαλόσχημο μοναχό τόν περίφημο Χαρίτωνα τόν Πνευματικό (1836-1906)[23]. Ὁ ἴδιος ὁ γέρων Ἱερόθεος ἀναφέρεται καί σέ ἄλλους κώδικες μέ ὑμναγιολογικά κείμενα περί τόν ὅσιο Νεῖλο τό Μυροβλύτη, ὅπως οἱ αὐτόγραφοι

---

21. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, «Ἡ Παλαιολόγειος Βυζαντινή ἐποχή στήν ἁγιορειτική Σκήτη Καυσοκαλυβίων. Μία πρώτη προσέγγιση στήν ἱστορία καί τήν τέχνη», *Βυζαντινός Δόμος* τ. 15 (2006) σ. 267 σημ. 9.

22. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, «*Τά τοιχογραφημένα παρεκκλήσια τῆς ἁγιορειτικῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων*. Μέρος Α'», Μακεδονικά τ. 36 (2007), σ. 66-68.

23. Περί αὐτοῦ βλ. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Χαρίτων ὁ Πνευματικός (1836-1906). Βίος καί ἔργα*, ἐκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 2003. Τοῦ αὐτοῦ, *Ἁγιασμένες μορφές τῶν Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 149-164. Γιά τή σχέση του μέ τόν γέροντα Ἱερόθεο γράφει ὁ ἴδιος ὁ Χαρίτων: «... *Τό δέ ἔτος 1872 ἀνεχώρησα ἐκεῖθεν καί ἦλθον εἰς τό κελλίον τόν Ἅγιον Νεῖλον ἐν ᾧ ἔγινα καί Μεγαλόσχημος μοναχός καί ἱερεύς παρά τοῦ ἐκεῖ μονάζοντος γέροντος Ἱεροθέου Μοναχοῦ τοῦ Πατμίου Ξενοφωντινοῦ πρώην*» (Κώδ. Καυσοκαλυβίων 188. Βλ. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Κατάλογος τῶν Χειρογράφων Κωδίκων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Κυριακοῦ τῆς Σκήτης Ἁγίας Τριάδος Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 279).

κώδικες τοῦ μοναχοῦ Ἰακώβου Νεασκητιώτου, κώδ. Σταυρονικήτα 197 (ἀρ. Καταλόγου Πολίτη-Μανούσακα 483)[24] τοῦ ἔτους 1866, μέ «Λόγον ἐγκωμιαστικόν εἰς ὅσιον Νεῖλον» «*κατ' αἴτησιν αὐταδέλφων Ἱεροθέου καί Νήφωνος, πρώην Ξενοφωντινῶν Πατμίων*» καί ὁ κώδ. Σταυρονικήτα 185 [ἀρ. 471 Καταλόγου Πολίτη-Μανούσακα][25] τοῦ ἔτους 1860, πού εἶναι «*Βιβλίον ψυχωφελέστατον τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Νείλου τοῦ Μυροβλήτου περιέχον λόγους καί διδασκαλίας πρός ὅλους τούς ἐν Ἄθῳ ὄρει ἀσκοῦντας ὁσίους πατέρας*», ὅπου ὄπισθεν τῆς προμετωπίδας βρίσκεται ἡ σημείωση: «*Τῶ παρόν ἠπάρχι ἐκ τοῦ καθήσματος ἁγίου Παντελεήμονος της μεγήστης Λαύρας. Ἱερόθεος μοναχός Πάτμιος*».[26] Ὅπως προκύπτει ἀπό τή προηγούμενη σημείωση καθώς καί ἀπό σημείωση σέ ἀκαταλογογράφητο κώδικα τῆς Μεγίστης Λαύρας[27], ὁ γέρων Ἱερόθεος, μετά τήν παραμονή του στό κελί τοῦ Ἁγίου Νείλου, μετεγκαταστάθηκε, περί τό 1882, γιά ἄγνωστους σέ μᾶς λόγους, στό κάθισμα τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος τῆς Μεγίστης Λαύρας, ὅπου συνέχισε τήν ἡσυχαστική ζωή του μαζί μέ τόν κατά σάρκα ἀδελφό του, μοναχό Νήφωνα. Στόν περιβάλλοντα χῶρο τοῦ σημερινοῦ κελίου τοῦ Ἁγίου Νείλου σώζεται μαρμάρινη μυλόπετρα μέ λαξευμένη σ' αὐτήν τήν ἐπιγραφή: «*ΙΕΡΟΘΕΟΣ / ΝΙΦΩΝ ΠΑΤ / ΜΙΗ 1874*».

---

24. Πολίτη Λ.-Μανούσακα Μ., *Συμπληρωματικοί Κατάλογοι χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 193.

25. Πολίτη Λ.-Μανούσακα Μ., *Συμπληρωματικοί Κατάλογοι χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους*, σ. 188. Μάλιστα στή σ. 230 τοῦ κώδικα αὐτοῦ ὑπάρχει ἰδιόγραφη ἐνθύμιση τοῦ γέροντος Ἱεροθέου, ἀναφερόμενη σέ μετεωρολογικό φαινόμενο, πού παρατήρησε ὁ ἴδιος στίς 1 Νοεμβρίου τοῦ 1866.

26. Ἀναφορά στό γέροντα Ἱερόθεο βρίσκουμε καί στόν κώδ. Ἁγίου Παντελεήμονος 732: «*Ἀντεγράφη δι' ἐπιμελείας καί προτροπῆς τῶν ὁσιωτάτων αὐταδέλφων κυρίων Ἱεροθέου καί Νήφωνος, πρώην Ξενοφωντινῶν Πατμίων, διά οἰκτρᾶς χειρός τοῦ ἐλαχίστου ἐν ἱερομονάχοις Χαρίτωνος Τρικκαίου, πνευματικοῦ τέκνου ὄντος τοῦ αὐτοῦ κυρίου Ἱεροθέου ἐν τῇ Σκήτῃ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. 1878 κατά μῆνα Ἀπρίλιον*».

27. Ὅπως προκύπτει ἀπό τήν προμετωπίδα ἀκαταλογογράφητου κώδικα τῆς Μεγίστης Λαύρας: «*Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου Μεγαλομάρτυρος καί Ἰαματικοῦ Παντελεήμονος. Ἀντιγραφεῖσα ἔκ τινος χειρογράφου τῆς Καλύβης τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος, τῆς ἐν τῇ Σκήτει τῶν Ἰβήρων τοῦ Τιμίου Προδρόμου κειμένης. Προτροπῇ τοῦ Ὁσιωτάτου ἐν Μοναχοῖς κυρίου Ἱεροθέου καί τοῦ κατά σάρκα καί πνεῦμα αὐτοῦ αὐταδέλφου Μοναχοῦ Νήφωνος τῶν Πατμίων πρώην Ξενοφωντινῶν νῦν δέ ἡσυχαζόντων ἐν τῷ ἱερῷ Μονυδρίῳ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος τοῦ ἄνωθεν καί πλησίον τῆς Μεγίστης Λαύρας. Παρά οἰκτροῦ ἱερομονάχου Χαρίτωνος Τρικκαίου, πνευματικοῦ τέκνου τοῦ αὐτοῦ Ἱεροθέου ἐντυγχάνοντος ἐν τῇ Σκήτει τοῦ Ἁγίου Βασιλείου. Ἐν ἔτει 1882*». Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Χαρίτων ὁ Πνευματικός*, ὅ.π., σ. 94.

Στόν κώδικα Καυσοκαλυβίων 135, φ. 1-35, βρίσκουμε τονισμένα μουσικά τά ἑξῆς τμήματα τῆς Ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου Νείλου: Δοξαστικό τοῦ Ἑσπερινοῦ, Δοξαστικό τῆς Λιτῆς, πρῶτο ἰδιόμελο τῆς Λιτῆς καί Δοξαστικό τῶν Αἴνων. Ἄν καί ἡ παραπάνω σημείωση στό φ. 8α τοῦ κώδικα: «*Ἐμελοποιήθη... Παρά Ἰωάσαφ διδασκάλου Διονυσιάτου*» ἀναγράφεται μόνο στό ἐπίτιτλο τοῦ Δοξαστικοῦ τῆς Λιτῆς, θά πρέπει νά θεωρεῖται πολύ πιθανό καί τά ὑπόλοιπα μελουργήματα νά εἶναι ἔργα τοῦ ἰδίου μελοποιοῦ. Ὁ κώδικας δέν θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ἰδιόγραφος τοῦ Διονυσιάτου ἱερομονάχου, ὅπως προκύπτει ἔπειτα ἀπό σύγκριση τῆς γραφῆς τοῦ κώδικα μέ ἐκείνην ἰδιόγραφων ἔργων τοῦ Ἰωάσαφ.

Τό πρῶτο δοξαστικό εἶναι τό δοξαστικό τοῦ Ἑσπερινοῦ σέ ἦχο πλ. β', «*Εἰς ὄρος ὑψηλῆς...*». Τό δεύτερο δοξαστικό εἶναι τό Δοξαστικό τῆς Λιτῆς σέ ἦχο πλ. α', Πα, «*Σήμερον ὡς ἀληθῶς ἡ μυστική αὕτη...*». Τό τρίτο εἶναι τό Δοξαστικό τῶν Ἀποστίχων σέ ἦχο πλ. δ' Νη, «*Τῶν ἀσκητῶν τά πλήθη...*». Ὡς τέταρτο στή σειρά εἶναι τονισμένο μουσικά τό Δοξαστικό τῶν Αἴνων, σέ ἦχο πλ. α', «*Σήμερον συνεξέλαμψεν ἡμῖν...*». Μελοποιημένο εἶναι καί τό πρῶτο ἰδιόμελο τῆς Λιτῆς σέ ἦχο α', Κε, «*Ἔπρεπε τοῖς ἐν Ἄθῳ...*»[28].

Ὅλα τά παραπάνω εἶναι μελοποιημένα κατά τό μέλος τοῦ ἀργοῦ Στιχηραρίου[29], ἐνῶ σέ πολλές περιπτώσεις οἱ θέσεις συμπίπτουν μέ αὐτές τοῦ Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν ἤ τοῦ Ἰακώβου πρωτοψάλτου καί τό ὕφος τῆς παραδόσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἔτσι γίνεται φανερός καί ὁ ἐπηρεασμός τοῦ Ἰωάσαφ ἀπό τό ὕφος τῆς Κωνσταντινουπόλεως, τό ὁποῖο μεταλαμπαδεύτηκε στόν ἱερό Ἄθω.

Τό Δοξαστικό τοῦ Ἑσπερινοῦ εἶναι μελοποιημένο σέ ἦχο πλάγιο τοῦ δευτέρου. Ὁ μελοποιός χρησιμοποιεῖ ὅλες τίς μελικές ἐκφράσεις καί δυνατότητες τοῦ ἦχου στή μελοποίηση τοῦ δοξαστικοῦ. Τό μέλος κινεῖται γύρω ἀπό τή βάση τοῦ ἦχου Πα. Ἐπίσης σέ ἀρκετές περιπτώσεις τό μέλος κινεῖται γύρω ἀπό τήν τριφωνία τοῦ ἦχου Δι, ὅπου ἐκεῖ ὁ μελοποιός συνηθίζει νά κινεῖ τό μέλος γύρω ἀπό τήν κυριότητα τοῦ ἦχου· δηλαδή νά κάνει μεταβολές μεταξύ πλαγίου καί κυρίου ἦχου. Ἐπιπλέον δέν λείπουν καί οἱ μεταβολές κατά γένος, ὅπου ὁ μελοποιός πάνω σέ φθόγγο τῆς κλίμακας τοῦ ἦχου τοποθετεῖ μία φθορά ἄλλου γένους. Πιό συγκεκριμένα, ὁ με-

---

28. Γιά τά εἴδη αὐτά τῆς μελοποιΐας βλ. Ἀντωνίου Σπ. πρωτοπρεσβυτέρου, *Ἡ Μορφολογία τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Θεσσαλονίκη 2004.

29. Στάθη Γρ., *Οἱ Ἀναγραμματισμοί καί τά μαθήματα τῆς Βυζαντινῆς μελοποιΐας*, ἐκδ. Ἱδρύματος Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, Ἀθήνα 2003, σ. 46-47. Ἀντωνίου Σπ. πρωτοπρεσβυτέρου, *Θεωρία καί Πράξη τῆς Ψαλτικῆς Τέχνης. Θέματα Λειτουργικῆς Μουσικῆς*, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 138.

λοποιός ἐπάνω στόν Νη' τῆς κλίμακας τοῦ πλαγίου τοῦ δευτέρου τοποθετεῖ τή διατονική φθορά τοῦ Ζω, θέλοντας νά κάνει διατονικό ἠχόχρωμα καί νά ὁδηγήσει ἔτσι τή μελωδία πρός τήν τριφωνία τοῦ ἦχου καί τόν Δι. Με τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ μελουργός πετυχαίνει διατονικό ἠχόχρωμα καὶ συγκεκριμένα ἠχόχρωμα τετάρτου ἦχου – Ἅγια. Ἐκεῖ τοποθετεῖται ἡ φθορά τοῦ Δι τοῦ σκληροῦ χρώματος μέ ἀποτέλεσμα νά ἐπανέλθει ὁ πλάγιος τοῦ δευτέρου καί τό μέλος νά ὁδηγηθεῖ πρός τή διφωνία τοῦ ἦχου καί τό φθόγγο Γα. Στή συνέχεια κινεῖται καί πάλι γύρω ἀπό τήν τριφωνία καί τό φθόγγο Δι διατονικά γιά νά καταλήξει στή βάση τοῦ ἦχου, Πα, χρωματικά.

Τό πρῶτο τροπάριο τῆς Λιτῆς ἀνήκει στήν κατηγορία τῶν ἰδιομέλων[30]. Μελοποιημένο σέ ἦχο α' τετράφωνο ἐξαντλεῖ ὅλες τίς μελικές διαστάσεις τοῦ ἦχου. Τό μέλος κινεῖται κυρίως γύρω ἀπό τή βάση Κε τοῦ κυρίου ἦχου, χωρίς νά λείπουν οἱ ἐξάρσεις πρός τό ἄνω τετράχορδο καί τόν Πα'. Ἐπίσης, σέ ὁρισμένες περιπτώσεις ἡ μελωδία κινεῖται στή μεσότητα τοῦ ἦχου Γα, ἐνῶ σέ ἄλλες, πλαγιάζει καταλήγοντας στόν πλάγιο τοῦ πρώτου καί τή βάση Πα. Ἐπιπλέον, στό παρόν ἰδιόμελο οἱ μεταβολές περιορίζονται σέ δύο μονάχα περιπτώσεις. Πρόκειται γιά δύο μεταβολές παρά χορδή, ὅπου στήν πρώτη ὁ μελοποιός θέτει τή φθορά τοῦ Πα τοῦ πλαγίου δευτέρου ἐπάνω στόν Κε τόν διατονικό, ἐνῶ στή δεύτερη, ὁ μελοποιός θέτει τή φθορά τοῦ Δι τοῦ μαλακοῦ χρώματος ἐπάνω στόν Κε τόν διατονικό, δίνοντας ἠχόχρωμα δευτέρου ἦχου.

Τό Δοξαστικό τῆς Λιτῆς, τό ὁποῖο καί πρωτοδημοσιεύουμε στήν παροῦσα μελέτη, εἶναι μελοποιημένο κατά τό μέλος τοῦ ἀργοῦ Στιχηραρίου σέ ἦχο πλάγιο τοῦ πρώτου Πα. Τό μέλος κινεῖται σέ ὅλες τίς διαστάσεις τοῦ ἦχου. Ἀπό τόν πλάγιο μεταβαίνει στόν κύριο καί ἀπό ἐκεῖ τετραφωνεῖ, μεσάζει καί τελικά πλαγιάζει καί πάλι, δίνοντας ἕναν ξεχωριστό τόνο στή σύνθεση. Ὅσον ἀφορᾶ τίς μεταβολές τῶν ἤχων, στό συγκεκριμένο Δοξαστικό βρίσκουμε μόνο μία μεταβολή παρά χορδή, ὅπου ὁ μελουργός στόν Κε τόν διατονικό τοποθετεῖ τή φθορά τοῦ Δι τοῦ μαλακοῦ χρώματος, δίνοντας ἠχόχρωμα δευτέρου ἦχου. Τό μέλος λίγο πιό κάτω ἐπανέρχεται στόν πλάγιο τοῦ πρώτου μέ τή φθορά τοῦ διατονικοῦ Κε πάνω στόν Κε τοῦ μαλακοῦ χρώματος.

Τό Δοξαστικό τῶν Ἀποστίχων εἶναι μελοποιημένο σέ ἦχο πλάγιο τοῦ τετάρτου Νη. Καί σ' αὐτήν τήν περίπτωση τό μέλος κινεῖται γύρω ἀπό τή βάση τοῦ ἦχου, ἀλλά ὁρισμένες φορές ὁδεύει πρός τήν κυριότητα τοῦ ἦχου καί τόν Δι, ἐνῶ σέ ἄλλες περιπτώσεις μεσάζει

---

30. Σπυρίδωνος Ἀντωνίου Πρωτοπρεσβυτέρου, *Ἡ μορφολογία τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, ἔκδ. Μυγδονία, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 236.

κινούμενο γύρω ἀπό τό λέγετο καί τελικά πλαγιάζει καταλήγοντας στόν πλάγιο τοῦ τετάρτου καί τόν Νη. Σέ κάποιες περιπτώσεις ὁ μελοποιός χρησιμοποιεῖ καί τό κατά τριφωνίαν σύστημα, ὅπου ἡ μελωδία περιφέρεται γύρω ἀπό τό φθόγγο Γα. Μεταβολές ἀπό πλευρᾶς ἤχων δέν παρατηροῦνται. Ἡ ἀρχή τοῦ Δοξαστικοῦ «*Τῶν ἀσκητῶν τά πλήθη*» συμπίπτει μελικά μέ τήν ἀρχή τοῦ Δοξαστικοῦ τῆς Κυριακῆς Πρό τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως «*Τῶν νομικῶν διδαγμάτων ὁ σύλλογος*» τοῦ Ἰακώβου Πρωτοψάλτου. Καί σέ αὐτό ὁ μελοποιός χρησιμοποιεῖ συνηθισμένες θέσεις τοῦ ἤχου, ἐπηρεασμένος ἀπό τό μουσικό ὕφος τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Τό Δοξαστικό τῶν Αἴνων εἶναι κι αὐτό μελοποιημένο σέ ἦχο πλάγιο τοῦ πρώτου. Ἀπό πλευρᾶς μελοποιΐας δέν ἔχει νά μᾶς προσφέρει κάτι τό καινούργιο, ἀφοῦ εἶναι μελοποιημένο κατά τόν τρόπο τοῦ παραπάνω Δοξαστικοῦ τῆς Λιτῆς. Καί στό Δοξαστικό αὐτό δέν ἔχουμε παρά μονάχα δύο μεταβολές· μία κατά γένος καί μία παρά χορδή. Στήν πρώτη περίπτωση ὁ μελοποιός τοποθετεῖ τή φθορά τοῦ Πα τοῦ σκληροῦ χρώματος πάνω στόν Πα τόν διατονικό, ἐνῶ στή δεύτερη, στόν Κε τόν διατονικό τοποθετεῖται ἡ φθορά τοῦ Δι τοῦ μαλακοῦ χρώματος.

Εἶναι προφανές ὅτι ἡ μελοποίηση τῶν σημαντικότερων τμημάτων τῆς Ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου Νείλου, ἔγινε προκειμένου νά καλυφθοῦν οἱ λειτουργικές ἀνάγκες τῆς κυρίως Πανηγύρεως τοῦ Ὁσίου, πού ὅπως καί σήμερα, γινόταν κατά τήν ἡμέρα τῆς μνήμης τῆς Ἀνακομιδῆς τοῦ Λειψάνου του, κατά τήν Ζ΄ Μαΐου. Τήν ἡμέρα ἐκείνη, τό 1815, κατά τή διάνοιξη θεμελίων γιά τήν ἀνέγερση ἀπό Καυσοκαλυβῖτες πατέρες παρεκκλησίου ἀφιερωμένου στόν ὅσιο Νεῖλο, ἀνακαλύφθηκε ὁ τάφος μέ τά εὐωδιάζοντα ἱερά λείψανα τοῦ Ὁσίου, τοῦ ὁποίου τό ἀκριβές σημεῖο ταφῆς εἶχε λησμονηθεῖ λόγῳ παρελεύσεως πολλῶν ἐτῶν ἀπό τήν παύση τῆς μυροβλυσίας του καί τήν ἐπακόλουθη ἐρήμωση τοῦ τόπου. Πατέρες τῆς κυρίαρχης μονῆς Μεγίστης Λαύρας παρέλαβαν τότε τά ἱερά λείψανα καί τά μετέφεραν στή μονή, ὅπου τά ὑποδέχθηκαν μέ πανηγυρισμούς, προεξάρχοντος τοῦ τότε ἐξόριστου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Ε΄. Στό ἴδιο τό κελί τοῦ Ἁγίου Νείλου ἀφέθηκε ἡ κάτω σιαγόνα τοῦ Ὁσίου ἐνῶ τό ὁσιακό μνῆμα καλλωπίσθηκε, ναός πρός τιμήν του κτίστηκε δίπλα του ἐνῶ διαμορφώθηκε πέτρινη κλίμακα, πού ὁδηγεῖ στό σπήλαιο.

Ἡ ὕπαρξη στόν ἴδιο κώδικα Καυσοκαλυβίων 135, μαζί μέ τά μουσικά τοῦ Ἁγίου Νείλου, ἐπιπλέον τοῦ Ἀπολυτικίου τῆς ἑορτῆς τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου, τονισμένου σέ ἀργό μέλος (φ. 36-37) καθώς καί τῶν στιχηρῶν τῶν Αἴνων τῆς ἴδιας ἑορτῆς, ἑρμηνεύεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ ναός τοῦ κελίου τοῦ Ἁγίου Νείλου εἶναι

ἀφιερωμένος στήν παραπάνω θεομητορική ἑορτή.

Τά προσόμοια τῶν Αἴνων εἶναι μελοποιημένα κατά τόν τύπο τοῦ Πέτρου Λαμπαδαρίου (+ 1778), ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Ἰωάσαφ δηλώνει σέ αὐτόγραφο κώδικά του (Κώδ. Διονυσίου 705)[31]. Ὁ Διονυσιάτης ἱερομόναχος παίρνει τό μέλος τοῦ Πελοποννησίου μελουργοῦ καί τό προσαρμόζει στό ὕφος τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ὅπως ὁ ἴδιος ἀναφέρει στόν ἴδιο κώδικα.

Στή συνέχεια, ἀπό τόν κώδ. Σκήτης Καυσοκαλυβίων 135, φ. 8α-15α, ἐκδίδουμε τό Δοξαστικό τῆς Λιτῆς τῆς Ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου Νείλου, μελοποιημένο ὅπως προαναφέραμε ἀπό τόν ἱερομόναχο Ἰωάσαφ Διονυσιάτη τό Διδάσκαλο.

Ὅσον ἀφορᾶ τήν ἐπιλογή τοῦ μέλους πού δημοσιεύουμε στήν παροῦσα μελέτη -ἡ ὁποία διανθίζεται ἀπό ἀδημοσίευτο εἰκονογραφικό ὑλικό περί τοῦ ὁσίου Νείλου- θά πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι σ' αὐτήν συνετέλεσε (πέρα ἀπό τήν ἀσφαλή ταύτισή του, ὅπως προαναφέραμε, ὡς γνήσιο ἔργο τοῦ ἱερομονάχου Ἰωάσαφ Διονυσιάτου) κατά πρῶτον ἡ ἰδιαιτερότητά του, ἐφόσον εἶναι μέλος τό ὁποῖο δείχνει τίς μουσικές γραμμές, πού χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰωάσαφ. Ἐπιπλέον καταδείχνεται τό καλλιτεχνικό μέγεθος τοῦ μελουργοῦ καί τέλος προσφέρεται στό φιλόμουσο κοινό ἕνα ἐξαίσιο δεῖγμα τῆς ἁγιορειτικῆς ψαλτικῆς παραδόσεως καί τῆς ἁγιορειτικῆς μελουργίας κατά τή δεδομένη χρονική περίοδο τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ 19ου αἰ.

---

31. Στάθη Γρ., *Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς*, ὅ.π., σ. 790.

Κώδ. Καυσοκαλυβίων 135, φ. 8α.

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΝΕΙΛΟΥ ΤΟΥ ΑΘΩΝΙΤΟΥ

Δόξα τῆς Λιτῆς

Ἰωάσαφ Διδασκάλου Διονυσιάτου, Ἦχος πλ. α' Πα

Ἐη η η η η η η η η η η η με ε ε ε ση
η με ε ρο ο ο ο ο ο λο ο ο ο ο ο ον
ως α λη θω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω λε ε
ε ω ω ω ω ω ω ω ω λω ω ω ω ω ω ω ω
ω ω ως η μυ στι ι χη η η η η η η
η λη η η α α α α α α αυ τη η Ε βδο ο ο
ο ο ο ο ο ο ο μη η η η η η του ου
ο ο ο ο ο σι ι ι ι ι ι ι ου και αι αι λαι αι
αι θα αυ μα α α σι ι ι ι ι ι ι ι ι ου
ου ου ου ου ου ου ου ου ου Νει ει ει ει ει ει ει λει ει ει
ει ει ει ει λου τα λει ει ει ει ει φα α α α α α
α α λα α α α α α να α α α α α α α

τα α α α α α α λα α α να α χα α λυ υ υ

υ υ υ υ υ υ υ υ υ υ υ υ υ υ υ φα

α α α α α α α α να χα λυ φα σα της πα

α α α α λαι αι λαι αι αι αι ε βδο ο ο ο ο ο ο

ο ο ο μη η η η η η η η ης ε ε ε χει ει

ει ει ει ει ει ει ει ει ει ει ει ει ει νη η η η

ης φε ε ε ε ε ε ρει ει ει ει ο ο ο ο ο

ο ο ο ο μοι οι φε ε ρη ο ο μοι οι οι οι οι οι

ω ω σι ι λι ι ι ιν ο ο ο ο ο πε ε

ο ο ο ο ο ο Στα α α αυ ρο ο ο ο ο ο

ο ο ος εν ου ου ου ου ρα α α α α α α α α

α α α α α α α α α α α α α α λα α α εν

ου ου ρα α νω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω λε ε

ε ω ω ω ω ω ω ω ω λω ω ω ω ω ω ω ω ε

ε ε ε ε ε ε ε λα α α α ε ε λα αμ φε

ε ε ε ε ε λε ε ε ε ε ε εν η η η η

λι ι ι ι ι ου ου ου ου ου λου ου ου ου ου ου φαι

αι δρο ο ο ο ο ο ο ο ο λο ο ο ο ο ο ο ο ο

ο τε ε ε ε ε ε ε λε ε φαι δρο τε ρον ου ου

ου ου λου ου ου ου τω τα σταυ ρο φο ο ο ο ο ρα

α α α α λα α α α του ου ου θε ε ε ε ε ε ο

ο ο ο ο φο ο ο ο ρου ου ου ου ου ου ο ο στα α

λα α α α εχ γη η η η η η η η η η λη

η η η η η ης α α α να α α α α α α α λα

α α α α αμ φα α α α α λα α α αν τα ως ε

ε ε ε εμ πλε ως ε εμ πλε ε α τερ πνο τα α α

α α α α της ε ευ ω δι ι ι ι ι ι ι ι

ι ι α α α α ας θει ει ει ει ει ου φω πι

σμου ου ου ου ου ου ου ου ου λου ου ου ου ου ου

ου ου ου ου ου ου ου ου ου θει ου φω ω τι σμου ου ου

ου ου ου ου ου ου ου ου ου και αι λα αμ προ ο ο

ο ο ο τη η η η η λη η η η τος ε ε ε

πλη η η η η σα α αν πα α α α α α α α α

λα α α αν τας τους πα ρε ε ε ε ε ε ε ευ ρε

ε ε ε ε ε ε ε ε ε θε ε ε ε ε ε ε κε ε ε

ε ε ε εν τας ο ο ο ο ο ο ο θεν α γαλ λο ο

ο ο ο ο ο με ε ε ε ε ε ε ε νοι οι οι οι

οι εν φα αλ μοι οι οι οις και αι υ υ υ υ υ υ

υ υ μνοι οι οι οι οις την α γι ι ι ι ι ι ι α

α α α α α α αν λα α α α α α α λα α λαυ

ρα αν χα α α τε ε ε ε ε ε ε κε ε ε

ε ε ε ε ε ε ε ε λα α α α α α α λα α χα

τε λα βον χαι ως θη σαυ ρο ο ο ο ο ο λο ο ο

ο ο ο ον πο ο ο ο ο ο ο ο λυ υ υ υ υ υ

τι ι ι ι ι λι ι ι ι μον ε να πε ε ε ε ε

ε ε θε ε ε ε ε ε εν το ο ο ο ι ι ι

ι ι ι ι α α μα α α α ι α α μα α τα α

πα α α α ρε ε ε ε ε χο ο ο πα ρε ε χο ο

ον τα πα α α α α α α σι ι ι ι τοι οις πι

στω ω ω ω ω ω ω ω ω ω ω λω ω ω ω ω ω

ως προ ο ο ο ο ο ο ο ο ο προ ο ο σι ι ου

ου ου ου ου σι ι χαι ευ λα βω ω ω ω ω ω ω ω ω

ω ω ω ω ω ως α σπα ζο με ε ε ε ε ε

ε ε ε νοι οι οι οις την α να α α α α μνη η η

η η λη η η η σιν ου ου ου ου ουν τα α α α α α

α α λα α α α α αυ την ε ε ε ε ε ε ε

ο ο ο ο ο ο ο λο ο ο ε ε ο ο ορ

τα α α α α α α α λα α α α α α α α α α ζο

ο ο ο ο ο ο λο ε ορ τα ζον τες πα νυ υ

υ υ υ χι ι ον προ σφε ε ε ε ε ε ρο ο

ο ο προ σφε ε ρο ο με ε ε ε ε ε λε ε ε

ε ε ε εν τω Χρι στω ω ω ω ω ω δο ο ο ο ο

ο ξο ο ο ο ο λο γι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι

ι ι α α α αν τω ω ω ω ω ω ω δο ο ο

ο ο ξα α α α λα α α α σα α τω δο ξα σαν τι

ι ι ι ι ι ι ι τον α α α α το ον α αυ του

ου λου ου ου ου ου ου λε ε ε ου ου ου ου ου ου

ου ου ου ου ου ου ου ου ου ου ου λε ε ε ου ου ου ου

ου ου ου ου λου ου ου ου ου ου ου ου θε ρα α

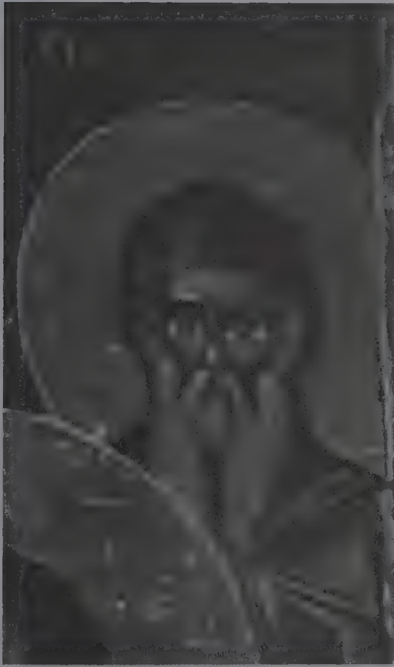
α α α α α α α α α α α α α α α α

α πο ο ο θε ρα πο ον τα α α α α α α α α





Ὁ Ἅγιος Νεῖλος ὁ Ἁγιοπετρίτης. Ἡ ἀρχαιότερη γνωστή ἀπεικόνιση τοῦ Ἁγίου. Λεπτομέρεια φορητῆς εἰκόνας τοῦ 17ου αἰ., ὅπου συνεικονίζονται οἱ ὅσιοι Ἀθανάσιος καί Πέτρος οἱ Ἀθωνίτες. Κελί Ἁγίου Νείλου. Καυσοκαλύβια.



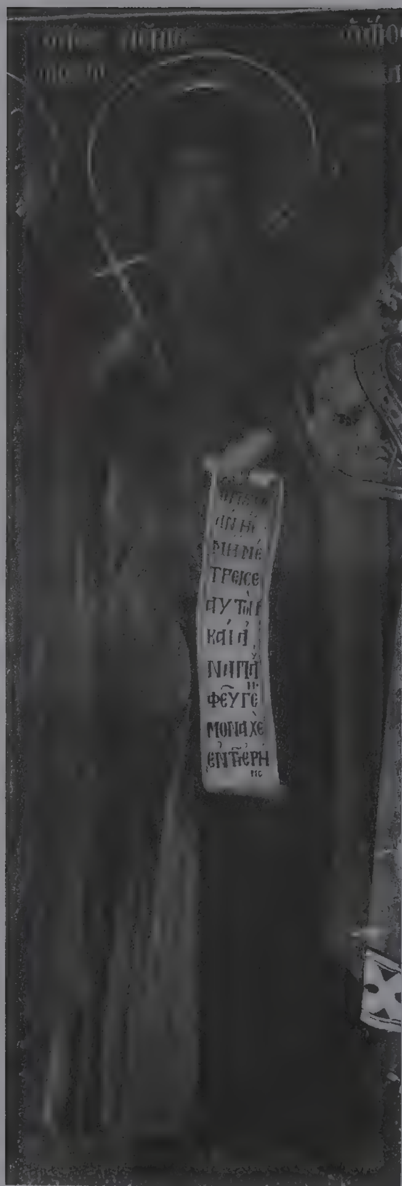
Ὁ Ἅγιος Νεῖλος. Λεπτομέρεια φορητῆς εἰκόνας ὅπου συνεικονίζονται οἱ ὅσιοι πού ἀσκήθηκαν στήν περιοχή τῶν Καυσοκαλυβίων. Ἐργαστήριο ἱερομονάχου Παρθενίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων. Δεύτερο μισό 18ου αἰ. Κυριακό Καυσοκαλυβίων.



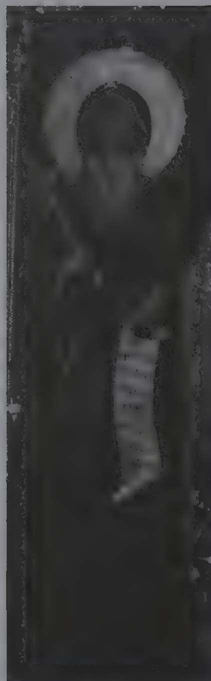
Ὁ Ἅγιος Νεῖλος. Τοιχογραφία τοῦ 1777 διά χειρός Μητροφάνους μοναχοῦ τοῦ Χίου. Καλύβη Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Καυσοκαλύβια.



Ὁ Ἅγιος Νεῖλος ὁ Ἁγιοπετρίτης. Εἰκόνα τοῦ τέλους τοῦ 18ου αἰ. Κελί Ἁγίου Νείλου Καυσοκαλύβια.



Ὁ Ἅγιος Νεῖλος ὁ Ἀθωνίτης. Τοιχογραφία τοῦ 1820 διά χειρός Μητροφάνους μοναχοῦ τοῦ ἐκ Βιζύης. Λιτή Κυριακοῦ Καυσοκαλυβίων.



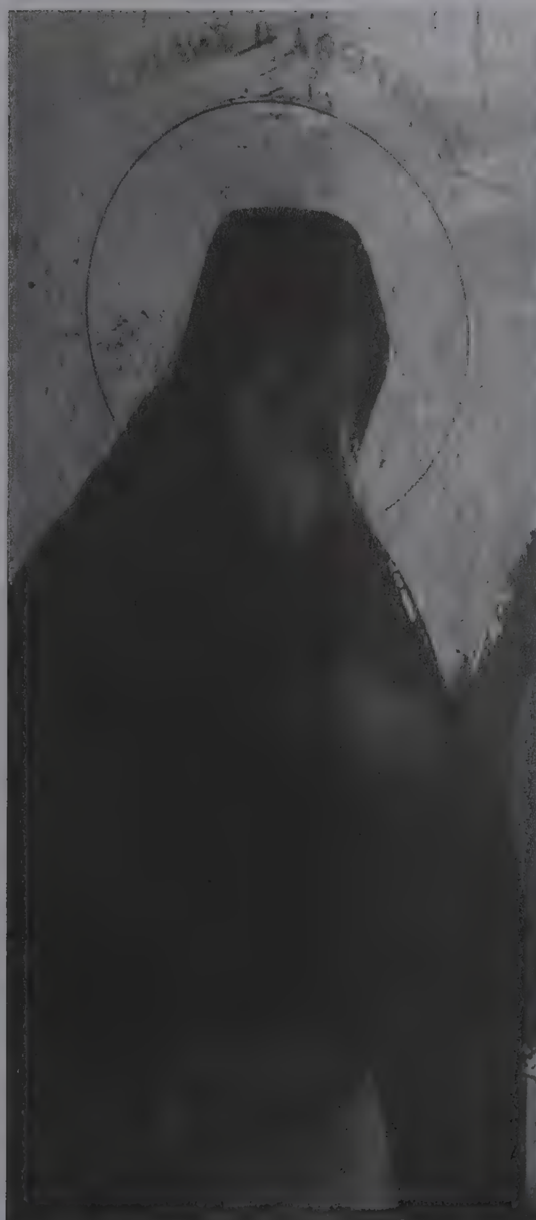
Ὁ Ἅγιος Νεῖλος. Λεπτομέρεια φορητῆς εἰκόνας τῶν μέσων τοῦ 19ου αἰ. μέ τόν Ἅγιο Μακάριο Κορίνθου καί τόν Ἅγιο Εὐστράτιο. Καλύβη Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Καυσοκαλύβια.



Ὁ Ἅγιος Νεῖλος ὁ Μυροβλύτης. Τοιχογραφία τοῦ 1806, ἔργο Βενιαμίν μοναχοῦ καί Ζαχαρου ἱερομονάχου τῶν ἐκ Γαλατίστης. Κυριακό Βατοπαιδινῆς Σκήτης Ἁγίου Δημητρίου, Ἅγιον Ὄρος.



Ὁ Ἅγιος Νεῖλος. Φορητὴ εἰκόνα τοῦ τέλους τοῦ 18ου αἰ. Καλύβη Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου. Καυσοκαλύβια.



Ὁ Ἅγιος Νεῖλος ὁ Ἀθωνίτης. Λεπτομέρεια φορητῆς εἰκόνας τοῦ 19ου αἰ. μέ τόν Ἅγιο Ἰωάννη τόν Ἐλεήμονα καί τόν Ἅγιο Νεῖλο τό Σοφό. Παρεκκλήσιο Ἁγίου Νείλου. Μονή Ἐσφιγμένου.



Ὁ Ἅγιος Νεῖλος ὁ Μυροβλύτης. Λεπτομέρεια φορητῆς εἰκόνας τῆς Συνάξεως τῶν Καυσοκαλυβιτῶν Ἁγίων. Ἐργαστήριο Ἰωασαφαίων. 1894. Καλύβη Ἁγίου Γεωργίου (Ἰωασαφαίων). Καυσοκαλύβια.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑ

CRISTINEL IOJA, Rațiune şi mistică în Teologia Ortodoxă, Editura Universității "Aurel Vlaicu" Arad, 2007 [Reason and Mystic in Orthodox Theology]

Book review by Ioan Popovici

The theme approached, of sire Cristinel Ioja, Ph D in Dogmatic Theology of University from Bucharest, Lector of Faculty of Theology from Arad-Romania, **Reason and Mystic in Orthodox Theology**, by its profoundness and vastness, by its interdisciplinary, lends itself to some conclusions, which must be understood as multiple aspects that create the image of the relation between reason and mystic in Orthodox Theology. The present work is structured on six ample chapters; each of them encloses other smaller chapters, which try to render the relation between reason and mystic at the level of basic aspects of Dogmatic Theology, as well as a brief approach of this relation in the vision of the other Christian confessions and especially of European culture. Thus, the relation between reason and mystic on what concerns the basic dogmatic aspects: gnoseological, triadological-christological, cosmological, anthropological and ecclesiastical-sacramental, with eschatological implications is emphasized. The writer also mentions the apologetic dimension of Orthodox Theology regarding the approach of Western theology and European culture in its assembly which has some inexactitudes and reductions accumulated, in one way or another, during the history of Christianity. The correlation and interdependence of Dogmatic Theology. Hence, on what concerns the relation between reason and mystic, each aspect of Orthodox Dogmatic is approached and thoroughly considered in relation with the others, the triadological-christological aspect of this relation being permanently situated in the centre, as supreme criterion.

In the first chapter of the present work, the writer insists upon the unity between theology and mystic, dogma and spirituality in Orthodoxy, demonstrating that we cannot conceive a theology without mystic and a dogma void of spirituality, a dogma which is not lived and practiced, the Church's cult being all the environment of practicing our dogma. *The Orthodoxy's inheritance is not so much a doctrinaire inheritance, but the inheritance of a way of life.* Of course, this way of life is not an individualistic and egocentric one, or devoid of dogma,

but is structured ecclesiastically-sacramentally, having a pronounced personal and collective character. The way of life that Orthodoxy inherited stresses the communion and human person's value within the communion, having permanently as model the Saint Trinity as "structure of supreme love".

The dogma risks becoming distant for people's life, cold and incomprehensible, if it is not based on cult and is not transformed in doxology. In Orthodoxy the cult becomes doxology, and the dogmatic tradition becomes worshipful tradition, doxological, accessible and strongly present within Christian's collective and personal life. This relation, between the rational aspect and the liturgical content of dogmas, as within our dogma coexists in harmony both the rational aspect and the mystic one. Although *lex orandi* does not replace theology, however, the essential aspects of Orthodoxy have been experimented in the ecclesiastical environment by *lex orandi*, before being structured on concepts. Thus, the Liturgy becomes, above all, the existential crucible of theology, being in fact an embodied theology. The theological reflection was always nourished in East by Church's living tradition, by its Liturgy, which created the environment of a Christian life, where all new teachings which appeared were clarified and all heresies destroyed, precisely by this ecclesiastical life and not by simple words, or by a Christian system separated from Church's experience and finally void of life. Those premises emphasize the fact that theology and mystic are not opposite, do not exclude each other, but are complementary in that Theology is Mystic and Mystic is Theology. Church's doctrine is in the same time Theology and Mystic and only through a mystic theology we can consciously and deeply realize our ecclesiastical affiliation.

In this chapter, we also traced necessary distinctions between Orthodox mystic, pietism (as an overbid individual faith to the detriment of reason and Church's faith), secularization (as overbid of autonomous reason in the detriment of Church's faith) and mysticism (as behavior separated from Church's faith and confession, which in most cases sideslips into irrational), from the perspective of the relation between reason and mystic as it is understood in Orthodox theology. Furthermore, we highlighted the prophetic dimension of theology as against contemporary science at least by two aspects which belong to anthropology and cosmology: the transfiguration of man and cosmos through light and the rational structure of matter.

In the second chapter, there follows a short presentation of the stressed that Church's Saint Fathers had given to gnoseological aspect in the Christian East, beginning with the Apostolic Fathers and the apologists, until Saint Gregory Palamas in the fourteenth century. On what concerns the gnoseological aspect of the relation between

reason and mystic, Orthodox theology states that there is no separation between natural and supernatural, but a permanent interdependence and implicitly between apophatic and cataphatic, the genuine knowledge being realized in the two context of a personal communion. This complementary of the two dimensions of revelation, natural and supernatural, emphasizes the fact that everything that exists is not only rational and not only mysterious, but rational and mysterious in the same time, because the difference between the natural revelation and the supernatural one is not based on kind, but on rank. Thus, we cannot separate the natural and supernatural on two successive or parallel levels. Consequently, Orthodox theology pleads for an equilibrated gnoseology, within which the relation between cataphatic and apophatic is not one exclusion, but of complementary and reciprocal implication. The old dilemma and separation between reason and experience, reason and mystic is actually dissolved by this synthesis between cataphatic and apophatic and it is shown that the perspective of a vision within the cataphatic and the apophatic are seen together leads to an antinomic reality within rationality and mystic coexists. The rationality contents the mystery and vice versa, both in God and in creation, the proportions being kept. This perspective is unknown to Occidental epistemology, which is limited only to the individual's capacity to know through an autonomous and self-sufficient reason, meaning that what cannot be known by a rational way does not exist. Orthodox theology confesses the cohabitation and interpenetration without confusion between rationality and mystery, the creation's rationality leading to mystery and mystery being the base of creation's rationality. Orthodox theology remains stable face to rapid changes of natural sciences by the double methodology of Church's Fathers as the cataphatic, though is always functional related to apophatic, remains un confusedly cataphatic and the apophatic remains apophatic.

Orthodox theology avoids two which affected Western theology, by the synthesis between cataphatic and apophatic that belongs to the double methodology of Church's Fathers. Firstly, Orthodox theology avoids the orientation of theology only towards the study of creation, by which it would try to identify God and His attributes, in this way limiting Him to a natural, mathematical size, which could easily lead to the separation between physical and metaphysical, secular and sacred. Secondly, it avoids the abandonment of the created reality, the only one for which the interweaving between what is expressible and what is ineffable, what is created and what is increate, exists and is realized. Western theology chooses the same method which secular sciences use, accepting that theology's object of knowledge has the same features as those belonging to the other sciences. Thus, there is no real conflict

between theology and science, only an apparent one, based on historical, methodological and subjective causes which the problem of overtaking competences. There is no opposition between reason and faith, reason and mystic, but interdependence, as reason and faith coexist during the process of knowledge, meanwhile faith is a more comprehensive reality and it includes other criteria than those belonging to reason. Orthodox theology does not know the separation between the way of love, as knowledge means love and love makes knowledge and love, but also life and truth, which cannot be conceived without love.

Science, seen from the perspective of autonomous reason, without faith, only turns about mystery, but it cannot catch a glimpse of it. If the cosmological determinism of the nineteenth century spread the idea that the world is a machine- things exist by themselves and are linked together by external laws- the new theory of universe, elaborated by science in the last decades, formulates a new energetic conception about the world, based on the idea of mutual relation. So, in the perspective of a holistic vision that science wants to achieve about the world, some scientists orientate towards Oriental and pagan doctrines and system of thought and not towards the essential aspects of Christian patristic theology. In other words, the Cartesian perspective, which leaded to overbidding the intellect, is not replaced with the Eastern perspective upon knowledge, structured on the relation between cataphatic and apophatic, between rationality and mystery, but with the pagan oriental and pantheistic perspective. The Eastern spirituality situated beyond a pantheistic and deistic mystic is no longer embraced, but the different oriental spiritualities, which receive even permanent scientific and social status.

The matter is not only a concentration of energy, but also a concentration of rationality and cosmos internal rationality, which implies the entire reality's antinomic way of being, creates the premises of a dialogue between science and theology, reason and mystic, God and man. Concerning the new representation of the world, the force of reality. It is used to link the principle of distinction and the one of unity in comprehending the reality, concurrently understanding that plurality being inner to unity and unity does not cancel plurality, plurality being inner to unity and unity being manifested through plurality. Orthodox theology avoids both total apophatism and reason's autonomization and exacerbation by the balanced relation between reason and mystic. In this way, it conceives theology and economy, creation and redemption, eschatology and history through a genuine unity and it facilitates, beyond any dualism, the personal meeting between God and man.

Starting also from this way of thought, Orthodox theology approaches the relation between culture and faith, which finds its

supreme model in the expression of Christological dogma of Chalcedon. It is not allowed any confusion between culture and faith, in conformity with the Monophysite model, neither the culture's separation from faith in conformity with the Nestorian model. If the cultural Monophysitism cancels man's and cosmos' integrality, the former being endowed with reason and the later with rationality. It is necessary to discover the relation between faith and culture, settled centuries ago in the Christian East, according to Christ's person model, as in Christ, the manhood had been en hypostasiated in His divine hypostasis and thus it had been united with His divinity unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably.

On what concerns the *triadological-christological aspect of the relation between reason and mystic*, presented *in the third chapter*, for Eastern Christianity, the revelation's adequation to reason meant finally to accept its transformation into a beautiful philosophy, but which remained limited to human power of thought, which is indeed necessary but insufficient on what concerns soteriology. Christianity would have risked being confused with a lot of conceptions and philosophical systems of the time, by champing the trajectory from transcendental to immanent and thus giving up forever to be the dimension of life which offers man the possibility to transgress death and become immortal in and through Jesus Christ. It is very well known that the appearance of heresies is due precisely to the adequation of the revelational gift to reason and to rendering relative and subjective the revelation using reason's means. Thus, mystery was put in danger, rendered relative and limited to the narrow patterns of human thought by adequating revelation to reason, while by adequating reason to revelation the former was given the possibility to open towards a superior and profounder dimension, not by its own exclusion, but by overtaking itself. On what concerns the comprehension of Trinitarian or Christological mystery, there are two directions: the direction of rationalization, as method of *enstatic* intellect, which implies the simplification or reduction of divine mystery to the human reason's possibilities, and the direction of dogmatizing, as method of *ecstatic* intellect, which implies the synthesis of oppositions, although this operation requests overtaking human ordinary logic and conforming it to the mystery of God. Thus, the former direction refers to mystery's accommodation to human reason and the latter refers to human reason's accommodation to mystery. Heresy appeared every time someone embraced the former direction as approach to mystery, due to human reason's incapacity of entire comprehension and to distortion that it operated in those conditions.

The priority of essence as against the Trinitarian Persons and considering it to be the last remedy for mystic and for the relation

between man and God, risks throwing Western theology into a kind of impersonal apophatism, into a mystic of the "divine abyss". *The mystic of identity* present in the Occidental theological meditation is a false and pantheist spirituality, which creates the premises of human person's becoming one with the impersonal divinity. Occidental theology threw almost entirely into shade the tradition expressed by Church's Fathers, which reached its climax with the personalist mystic of Saint Simon the New Theologian, and it saw in Meister Eckhart and in Spanish mystic the highest point of mystic meditation in general. The mystic professed by Roman Catholic theology, influenced by Plotin's mystic, puts on the last seat the trinity of Persons. Thus, Occidental mystic remained influenced Plotin and Meister Eckhart, while Eastern mystic, according to the example of Saint Simon the New Theologian, remained anchored in the Trinitarian conception upon mystic, which states that there is an inner relation between the divine Persons and the divine essence, as each Person hypostasiates the common essence in his own particular way. The erroneous conceptions mentioned, as well as heresies, represent one-sided stresses put either on mystery's rationalization or on reason's deletion, a relation between reason and mystery, in which mystery includes and does not cancel reason being from the very beginning excluded. The artificial methods used to elaborate these erroneous conceptions are the separation method and a more dangerous one, the exclusion method which means: either mystery, or reason; either unity, or diversity; either the essence, or the persons; either the spirit, or the matter; either local, or universal; either transcendental, or immanent; either divine, or human. Thus, it is not taken into consideration that the entire reality means interpenetration without confusion and neither separation, nor exclusion between rationality and mystery.

The Fathers of the Church were against adapting the divine revelation to human reason's capacities and they stressed the fact that we should not reduce God so that He can be comprehended by human mind, but, being kept the distinction between created and uncreated, man must be raised to God's measures, which means to become god due to the divine grace and to his own participation to the divine life. The Saint Fathers didn't replace the biblical divine revelation with the ancient philosophy or with human sciences of their time and they taught that excessive rationalization of the existence's mystery leads to reductionism, which prevents the genuine knowledge. Their logic and systematic thought was always combined with an antinomic and apophatic thought, opened towards mystery, as inexhaustible plenitude of knowledge. Thus, instead opening reason towards a wider reality, a reductionism was realized through mystery's rationalization. This reductionism not only rendered relative mystery, but it also deprived

it of life.

The distinctions and antinomies from triadology, Christology, until those from anthropology and cosmology, cannot be grasped in their profoundness through the rational way of knowledge, which would separate them, putting the stress on one aspect or another, and not being able to conceive them together, fact that makes heresies appear. Church's Fathers managed to grasp and dogmatize the fundamental aspects of the revelation through a comprehensive knowledge, which does not exclude and does not separate either reason or mystic. The presence of antinomies and paradoxes implies not an irrational knowledge, which means darkness and ignorance, but a supernatural knowledge, which overtakes reason but does not cancel it.

All these confusions and separations, present both within heresies and within Western theology, are consequences of a distorted comprehension of Logos' theology. Thus, on what concerns Christology, patristic theology sustained that the manhood was enhypostasiated in the pre-existent hypostasis of Christ the Logos, the two natures – the divine one and the human one – and the two wills and energies, which are specific to the two natures, being united unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably within Christ's Person. From the very beginning, we can notice the antinomies which could not be understood only through human reason, as they overtook it, but they could be understood through faith, through an apophatic and mystic approach. According to the divine revelation, God and man are not in opposition, but are supremely and in the same time unconfusedly, unchangeably, indivisibly and inseparably united in Jesus Christ. Those four attributes become the model of the paradoxical union between reason and mystery and determine with great precision the relations between Church and world, Church and history, Church and culture. Jesus Christ is both God and Man, the measure of everything and we can answer to all exigencies, questions and human spirit's needs through Him. He is also the criterion by which we can clarify the "controversial" relation between reason and mystic. The transdisciplinary epistemology has important similarities with the dogma of Calcedon, so that the antinomic expression, which avoids unilaterialities, proves to be an authentic method of reference to reality. We can interpret the cosmological, anthropological and ecclesiastical aspects of the relation between reason and mystic from the Christological perspective, which cannot be separated from the triadological one, making all necessary references to contemporary culture which swings between rationalism and irrationalism, or between rationalism and mysticism. The deviations, separations and confusions of Western theology and of contemporary culture are consequences of a wrong perspective upon Logos' theology with its multiple gnoseological,

cosmological and anthropological implications.

The paradoxical perspective of Logos' theology holds together, without confusion, the aspects of creation, which receive themselves a paradoxical dimension by their participation to Logos, who is both immanent and transcendent to creation. Therefore, the Logos' theology, which is based on the divine Revelation, must be the central part of any theological approach. In order to find its own transcendence, contemporary culture should not ignore the centrality of Christ the Logos, as in Him the entire creation finds its own unity and transcendence. The gnoseological, the anthropological-cosmological, and the ecclesiastical-sacramental aspects, the latter having eschatological implications, of the relation between reason and mystic, as well as the dialogue with contemporary culture are also approached from the perspective of the Creator and Saviour Logos' centrality, who holds everything without confusion or exclusion. Jesus Christ Pantocrator gives light to all things, visible and invisible, from the vault of Eastern Churches, holding them all together and each of them individually, and thus creating an unique and harmonious order of the entire creation. Thus, only beginning with this centrality of Christ the Logos, Eastern theology succeeded in offering to the whole world an authentic perspective- without confusions and separations- upon the relation between reason and mystic, based on the divine Revelation. The ancient and modern dualism between the sensible world and the intelligible one can be overtaken through Christ the Logos' centrality, as the visible and invisible created order has its centre of gravity in Christ's Person as Creator and Saviour Logos. Moreover, Christ's centrality in creation means also His real presence in creation and in the Church, which results the indissoluble relation between His Person and the cosmic dimension of the work of salvation realized for man and the entire cosmos. Thus, Christ remains present and works in creation and Church until the end of centuries, for our deification and for the entire creation's transfiguration, for our ascension through Church to Saint Trinity's communion of life.

On what concerns the cosmological aspect of the relation between reason and mystic presented in the fourth chapter, Orthodox theology, based on patristic theology, speaks about Son's and Holy Spirit's role during the event of creation and using the two concepts, *logos* and *pnevma*, states that the world, in its inner structure, is "speaking" by its relation with the Word and "spiritual" by its relation with the Holy Spirit. The Logos has a central position in creation, as all reason of things, which form the visible and invisible universe, arise from Logos through the uncreated divine energies and return in Logos.

There is a process towards deification, which is the direct consequence of the dialogue existent between the human reason and the

Divine Reason, in and through the mediation of creation, which is full of rationality. The more and more nuanced and profound knowledge of the world resembles with a ladder, the ladder of Heaven, by which man mounts towards a more and more profound knowledge of God. If we evaluate and examine matter only at the level of senses and through the unilateral mediation of reason, it means we deprive world's reality of its true profoundness, which consists in the presence of an inner meaning and purpose. This is why, contemplation has an essential role in discovering creation's rationality; in this sense, there is a relation between contemplation and deification. Reason and contemplation do not exclude each other, as contemplation is a reasoning, or a series of reasoning's in process of development, having also a mysterious meaning, which makes man capable to advance from the knowledge of God through His creation towards the direct knowledge of God. World's rationality can be understood from man's perspective, as well as from God's perspective, if we take into consideration the inner relation between human reason and cosmos's rationality, relation which has its final base on Logos' divine supreme Reason. Thus, we must distinguish, on the one hand, between things' reason and knowing them through human reason in the strict sense, and on the other hand, between their senses and understanding them in a continuous progress, through a more synthetic and more direct comprehensive act that is intuition.

From this perspective, we can say that there are two levels of creation's rationality: one that can be perceived by human mind's rational capacity and the other, which is more profound and perceived by the analytical reason and it must lead further towards the more profound senses of things, which man can infer, as there is no gnoseological abyss between strict reason and intuition. In this context, creation's inner rationality highlights both God's transcendence towards creation and His immanence. Thus, the premises of the relation between reason and mystic in the process of knowing the world and implicitly its Creator are created. The divine or supernatural aspect of the world, manifested in the created energies and in the creation's inner rationality, reveal the fact the world is rationality and mystery in the same time. Orthodox theology, having patristic theology as base and model, strongly emphasizes the presence of divine uncreated energies within creation. In this way it overtakes, on the on hand, the dualism of Greek thought – whose effects are still felt by a part of Christian theology- between the sensible world and the intelligible one, between spirit and matter, and on the other hand, it avoids the opposition between reason and mystic in the process of knowing man and the world. Starting from here, Eastern theology always wanted to transfigure man and his culture in Christ and in Church, through Saint Ghost's power, as creation's transfiguration

or its disintegration represent the consequences of man's free choice between two destinies of creation and which have as typology the Adam- Christ parallel: the theonomous cosmology and the autonomous one.

On what concerns the anthropological aspect of the relation between reason and mystic, presented in the fifth chapter, Orthodox theology shows than an integral anthropology can be realized only by comprehending the functional relation between heart- reason- mind on the one hand, as well as the relation between soul and body on the other hand. The Saint Fathers made efforts to avoid intellectualism's penetration in the Church and thus the term "mind", "nous" evolved towards the term "kardia". The faculty by which man comes into contact with God was the intellect (nous) for Platon and this fact could have implied a certain partiality of man in his relation with God. But, for the Christian mystics, the relation between God and man cannot be developed on only one dimension of his being, but it should be a relation capable to integrate and concentrate all man's faculties, which are gathered in his heart. The heart and not the intellect occupied the central place in man's structure beginning with Saint Makarios the Egiptian and man was no longer conceived as "an intellect captivated by the matter", as a consequence of the Fall, but as a psychosomatic whole. Thus, we discover an anthropology totally different from Origen's and Evagrie's, a biblical conception about man, seen as a psychosomatic unity, which reveals that ascesis' purpose is not only intellectually contemplating God, but especially the deification of the whole man. Even though the Greek word *nous* doesn't refer to intellect in a rationalistic meaning, but indicates the ensemble of cognitive and contemplative faculties, human person's centre is not the mind but the heart, in those mysterious depths of his being, where mind must descent so that man can be in communion with God in the entireness of his being.

Human person's integrity consists in the harmonious relation of these two spiritual faculties, as heart's intuition and the intelligent mind remains powerless without the heart. Therefore, it is necessary to find again the harmonious relation between mind and heart. What the heart can see and understand is beyond mind's work, the heart is capable of a comprehension which overtakes mind's comprehension. This is why, man must bring again his mind from its exterior spreading into his heart, because his mind can see the light and can experiment God's personal love only through his heart. Mind's union with the heart means finally mind's ascension beyond cosmos' influences and its orientation and opening towards the divine love's infinite, to which it consciously participates, being united with the heart. Of course, during the process of knowledge, there is a connection not only between mind and heart, but

also between mind and reason. Although sometimes Church's Fathers identify mind with reason, still, they reveal their distinct features in that the purified mind sees things right and the exercised reason brings the visible things under sight. So, one thing is mind, which being oriented towards the coincidence of oppositions, sees everything clearly and thus leads towards the unity and identity through grace, and another thing is reason, the discursive thought, based on the logic principle of contradiction and on the one of formal identity, oriented towards multiple, being the one who formulates and expresses what mind can see. The Saint Fathers make a distinction between mind (nous) and reason (logos): reason is the faculty which reflects on things and organizes them in different concepts, which are also named reasons (logos) because they can be reason's objects; the mind is the faculty which reflects on contents without structuring them in concepts. Reason arises from mind as the divine Logos' Person is begotten of the Father, who is the initial Mind (nous). So, as the divine mind is the principle of everything, in the same manner, man's mind is the last principle of everything within him, so also reason's principle.

Starting from here, Orthodox theology states that human thought, in its initial essence, has a logosic character, in that reason is a dimension of the personal love and not an independent, autonomous reason. If reason is separated from love, the process of knowing it becomes superficial and theoretical, leading outside life, and thus man loses the plenary feeling of existence, which becomes nagged by the divorce between mind and heart, sacred and secular, reason and mystic. We can notice that even though the knowledge put in man at his creation was the guarantee of eternal life, this knowledge no longer maintains the orientation given by God, and we witness knowledge's deviation from its initial methods and purpose. Thus, the autonomous man looks for truth from a perspective inverse to that imprinted by Creator in his native structure and this is why, through all his achievements, man cannot escape from the horizon of mystery, as he does not understand that "Mystery clarifies knowledge and not knowledge clarifies Mystery". The autonomous man moves within the vicious circle of death and struggles with the Promethean sadness of imperfection if he centre's problems on himself and wants to overtake what is created and organically limited through the Pelagianism's force from himself and not through Jesus Christ. The result of reason's autonomy was the autonomous culture, which promoted the superiority of reason towards revelation and the opposition between reason and mystic. If man's reason is totally autonomous towards revelation, that is towards God's work in creation and in history, it means that it becomes the only source of truth and knowledge and all man's work, culture

included, is in its turn autonomous, that is entirely separated from God and His work. This culture's anthropocentrism is obvious and also its main consequence, the closing of transcendental horizon for man and his culture. Autonomous man's rationalism is profoundly irrational from Orthodox theology's perspective, as it approaches an unilateral way, but it has pretensions of absolute knowledge, based exclusively on human reason's power and means; thus an enormous abyss is created between the rationality's theological meaning and the one promoted by the autonomous man. If the autonomous man limits rationality and reduces it to intelligence, to the capacity of conceptualizing and abstracting, the theonomous man connects his reason with the divine Reason and with the reasons of things, elevating and integrating it into a mystical process to which his entire being participates with the purpose of deification. Man is called to achieve a special knowledge, by which his reason overtakes the state of simple rational discursive conceptual knowledge, a special knowledge within man's reason is nourished of God Himself, the Supreme Reason, through the uncreated divine energies. Thus, studied from anthropocentric perspective, man remains a mystery to science, as he is beyond science's limits, as he is a theological being in his profoundness. The new age type attempts of transforming man are opposite to rationalism. But those attempts sideslip towards pantheism and irrational, confusing the transfiguration in Christ and man's transfiguration within Church through the Saint Sacraments with different techniques of self-deification.

Of course, the person's paradox requires necessarily a harmonization, an equilibrium, which must be maintained and emphasized, between rational knowledge and the knowledge of mystery, between reason and mystic. In this way, if we cancel one of those aspects which, considered together, offer us the image of a paradox, we risk falling into unilaterality and not to have an authentic vision about a person's being. This is why, we can distinguish a special relation between reason and mystic also at anthropological level, where man, in order to achieve an authentic vision of himself, must use both the knowing means of his reason and the way of knowing which overtakes those, which is realized through an ontological-mystic approach. So, during the process of knowing, man must take into account a balanced synthesis between the cataphatic and apophatic aspect of reality, either on what concerns the anthropological or the cosmological dimension of reality. We can avoid unilateral approaches only if we consider together those two aspects which are different only on what concerns the way we can know them and their profoundness and which we can find at all levels of existence. Thus, we can comprehend creation and man, not only in their rational, analytical, material aspect, but especially in their

theonomous, mystic, mysterious dimension.

On what concerns the ecclesiastical-sacramental aspect of the relation between reason and mystic, presented in the sixth chapter, we can notice that the Church- as theandric organism, as Christ's Body extended in history- offers to us the model of coexistence and relation between reason and mystery according to Christ's model, but at a much higher level than the cosmological and anthropological one. Thus, reason and mystery, human and divine, are so united in the Church, that one cannot be perceived without the other. The presence of uncreated energies and their working within the Church has an antinomic character, being expressed both as light and mystery. The Church is mystery because it is full of Saint Trinity's presence. The Church is mystery because it is full of Saint Trinity's presence. The divine apophatism materialized in the Christological and the pnevmatological one, as well as the apophatism on uncreated energies, represents the source of ecclesiastical apophatism, which crowns the cosmological and anthropological one. This mystery does not cancel human reason, but it includes and infinitely overtakes it in its attempt to describe and explain what is experimented in the apophatic dimension of Church's reality. The relation between what is visible and what is invisible in the Church makes us understand the relation between rationality and mystery, their coexistence, as well as the possibility that mystery, what is invisible, transfigure what is visible and considered as rational. The Western defective comprehension of the relation between reason and mystery in triadology's domain resulted in two irreconcilable positions on what concerns ecclesiology. It refers to the dualism between Church-institution, and Church- event, specific to Catholicism and Protestantism. If Catholicism stressed Church's juridical structure to the detriment of its spiritual aspect, the Protestantism stressed Church's "event" aspect, with eschatological connotations, to the detriment of its institutional aspect. Eastern theology succeeds in keeping equilibrium between the Church-institution and the Church- event through the light of the Trinitarian perihoresis. We also approached in this chapter the iconographic issue from the perspective of the relation between reason and mystic, showing that both elements related to cataphatism and rationality and elements related to apophatism and mystery harmoniously and distinctly coexist at icon's level.

On what concerns reason's ecclesiastical integration, Orthodox theology shows that man becomes a christological being only by a thought about Christ and in Christ. His relation with Christ in the Holy Spirit raises him above the existential monotony and makes him "a new man", a man who achieved a new "forma mentis", that is a mind where Christ reigns a mind penetrated by Christ thought, capable to

intuit and analyze the eschatological senses of earthly life, transfiguring history. But, a mind like this, which perceives things through the love revealed in Jesus Christ, in not a self-sufficient mind, but one which was penetrated by Jesus Christ's loving power and structured by it in the Holy Spirit. Such mind can structure the entire human existence, highlighting more and more the life from the heart of death. A new "forma mentis" always understands that knowledge means participation to the Truth and not an autonomous search of truth by human reason's insufficient and reductionist, butt still, necessary means. Man's mind, culture and way of life must be incorporated in the mind and the divine-human dimension of the Church in order that he became what he was before the Fall and even more than that (John 1, 16), to be able to discern things' senses, creation's movement and existence's basis. Human reason is not dissolved by its ecclesiastical – mystic integration, but transfigured and thus transformed from "power of seeking and exterior comprehension into ability of sharing the inner relation between Creator and creation".

This is why, the theonomous knowledge proposes a type of knowledge, which without cancelling reason's natural powers, overtakes them and implants reason in Christ's thought. Thus, beyond any separation between object and subject, this kind of knowledge becomes the experimental method of communion with God and in this way man participates to eternity. Due to this participation, man becomes an organic member of Christ's Body, the Church, according to Saviour's word's: "I am the vine, you are the branches" (John 15, 5). "Abide in Me and I in you. As the branch cannot bear fruit by itself, unless it abides in the vine, neither can you unless you abide in Me" (John 15, 4). Starting from here Orthodox theology states that in the relation between truth and knowledge, the truth always precedes knowledge in that knowledge always means participation to the Truth. Church's Fathers show, on the base of their experience, that only in an authentic ecclesiastical environment human reason finds indeed its vocation and becomes free of all cosmic determinisms, which continuously try to exclusively draw it towards the analytical and material dimension of reality. To examine creation outside the space of love and not in relation with its Creator, will not deliver man from relativism and conventionality. It will rather lead to an approach of things which cannot see in them God's presence, also to the opposition between the subject, who is in the process of knowing and the object of knowledge; it will implicitly lead to man's renouncing to authentic knowledge's means and his own vocation.

Knowing creation's mysteries and knowing God is related to our participation to the state of grace brought by Jesus Christ. Consequently, man has the possibility to discern the signs of God's presence in the

world by his mind's metanoia and to experiment God's presence in his own life by reuniting his heart, reason and mind. On what concerns Church's Sacraments, Orthodox theology, unlike scholastic theology, which conceives matter as a symbol separated from grace, does not conceive the existence of some separation between reason and mystic, between the visible part and the visible part and the invisible one, between the matter, gestures and words of the Sacrament and Christ's grace, which is transmitted through the matter, as Sacrament's words and gestures are full of divine power and divine presence. In scholastic theology, beyond any theandric vision, a separation is made between Sacrament's from, which is the visible part, and Sacrament's essence, which is the invisible, gracious part. Orthodox theology's theandrism opposes to the dichotomy matter-spirit, form-essence and sign-reality by definition. The relation between heart, reason and mind is restored through Church's Sacraments. Receiving them, man participates to Life in his being's integrality and knows not through a reductionist, conceptual and abstract method, which has reason and even overtakes it. The truth of things overtakes man's measured. Man discovers a wider world through Church's Sacraments; hi discovers this world's foundation, to which man is called to participate with his own life engrafted in Christ, the Head of the Church.

Ioan Popovici